تيرّي إيغلتون

لِماذا كانَ ماركسْ على حقّ؟

دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان

تيرّي إيغلتون

لِمَاذَا كَانَ مَارْكْس عَلَى حَقّ؟

ترجمة

أ.د. غانم هنا

دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان

لماذا كان ماركس على حق؟

ISBN: 978-9953-27-977-0

Authorized Translation from the English Language Edition:
Why Marx Was Right

الناشر

DAR AL KITAB AL ARABI | دار الكتاب العربي

Verdun Rachid Karame St., | فردان، شارع رشيد كرامي
Byblos Bank Bldg. 8th floor | بناية بنك بيبلوس، الطابق الثامن
P.O. Box 11-5769 | ص. ب. 11-5769
Beirut 1107 2200 Lebanon | بيروت 1107 2200 لبنان

Tel (+961 1) 800811 - 862905 - 861178 هاتف
Fax (+961 1) 805478 فاكس

daralkitab@idm.net.lb بريد إلكتروني
academia@dm.net.lb
info@academiainternational.com

www.kitabalarabi.com
www.academiainternational.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن فكر مؤلفها ولا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر.

المحتويات

مقدمة المترجم

"ما استطاع مفكِّرٌ يومًا أن يكذِّبه". قد تكون الجملة الختامية جوابًا مضمرًا لسؤال عنوان هذا الكتاب "لماذا كان ماركس على حقّ؟"

تابع تيرّي إيغلتون في عشرة فصول فَهْمَ ماركس لماركسيِّته ورَصْدَ ما فهمه أتباعه وخصومه بكلِّ حذرٍ ودقةٍ، مقارنًا النصَّ الماركسيّ بنصوصهم ومفنِّدًا تأويلاتهم التي ذهبت بالماركسيَّة أحيانًا إلى الستالينيَّة وأحيانًا أخرى إلى التروتسكيَّة وصولاً إلى ما بعد الحداثة التي حاول بعض أتباعها تطويع مفاهيم ماركسيَّةٍ، كالطبيعة والطبقة الاجتماعية المدنيَّة والمجتمع المدنيِّ، إلخ... لمتطلبات تجديدٍ (بحسب زعمهم) لأصناف أدبيَّةٍ وبعض الفروع العلميَّة، منها اللغة، والأنتروبولوجيا، وعلم النفس، وإلى ما هنالك...

يتميَّز الكاتب بغنى أفكارٍ يلاحقها بجديَّةٍ وبلغة بالغة الأناقة والإيجاز، يقارب بها لغة شكسبير وملتون من دون أن يتجاوز قدرة القارئ على الاستيعاب، حاثًّا إياه على تبنِّي نهجٍ كلاسيكيٍّ المنحى إذا أراد أن يدرك التلميحات الميثولوجيَّة والثقافيَّة – الحضاريَّة عند كثيرٍ من الشعوب، قديمها وحديثها. ومن اللافت للانتباه تركيزه على قضايا البيئة وقد وجد أن ماركس كان سبَّاقًا إلى خطورتها بحكم الجشع الرأسماليِّ، وعلى قضايا التسلُّح والسلاح النوويِّ اللذين سيتحالفان في نهاية الأمر على تدمير العالم. لم يغب عن تحليل الكاتب إفقار الطبقات الوسطى وتدفُّقها نحو المدن التي أصبحت مدن أشباح وبيوت صفيح.

مئتان وتسعٌ وثلاثون صفحة (في الطبعة الإنكليزية) تحتوي هذه الأفكار

التي تكتسب بدقَّتها وعمقها قدرة التأثير على القارئ فلا يرفع رأسه عن النص إلا ليبحث في قاموسه عن معنى الكلمة أو العبارة المنتقاة. هذا ما جعل ترجمة الكتاب إلى العربيَّة شاقّة. ولقي المترجم صعوبةً أخرى حينما لم يستطع أن يعود إلى الشواهد وأُطرها ولم يكتفِ بالترجمة الإنكليزية لنصوص ماركس وأنغلز وآخرين، بل عاد إلى النص الألمانيّ للتأكُّد من إتقان ترجمتها.

لم أكن لأجرؤ على ترجمة كتاب "لماذا كان ماركس على حقٍّ" لو لم يكن موضوعه أصاب اهتمامي ووقع ضمن جزءٍ من اختصاصي.

معرة صيدنايا، أيلول/سبتمبر 2012

المقدمة

أصل هذا الكتاب فكرةٌ وحيدةٌ تستوقف الانتباه، ماذا لو أن الاعتراضات الأكثر ألفةً على عمل ماركس كانت غير محقَّة؟ أو على الأقلِّ إن لم تكن معاندةً في الخطأ، هل هي في غالب الأحيان هكذا؟

هذا لا يوحي بأن ماركس لم يقع أبدًا في خطأ. أنا لست مربًّى على ذلك اليسار الذي يجهر بورعٍ أن كل شيءٍ مشرعٌ للنقد، ثم، حينما يُطلب منه أن يذكر ثلاث انتقاداتٍ رئيسية توجَّه إلى ماركس يعود ويخلد إلى السكوت العارم. أما أن تكون لي شكوكي، خاصة حول بعض أفكار ماركس، فهذا ما يجب أن يتَّضح من هذا الكتاب. غير أن ماركس كان محقًّا بما يكفي في ذلك الزمان حول مواضيع مهمةٍ جدًا إلى درجة أنها تجعل أحدنا يدعو نفسه ماركسيًّا وتكون تسميته هذه وصفًا ذاتيًّا معقولاً؛ لا يتصوَّر فرويديٌّ أن فرويد لم يتعثَّر يومًا، مثلما أنه ليس ثمة متحمِّس لألفرد هيتشكوك يدافع عن كلِّ لفظةٍ وكل سطرٍ من نصّ رواية تمثيليَّة لمعلّمه. ينبغي عليَّ أن أقدم أفكار ماركس ليس على أنها صحيحة بالكامل، بل على أنها معقولة. ولكي أبرهن على ذلك، أتناول في هذا الكتاب عشر [قضايا] نقدية لماركس هي الأكثر نموذجيَّةً، وذلك ليس بحسب ترتيبٍ معيَّنٍ على علاقة بالأهمِّيَّة؛ وأحاول أن أفنِّدها الواحدة تلو الأخرى. كذلك أهدف أيضًا في هذه العملية أن أقدِّم مدخلاً واضحًا يسهل الوصول إليه لأولئك الذين لا عهد لهم بعملٍ من أعمال ماركس.

وُصف "البيان الشيوعيُّ" بأنه "أهمُّ عملٍ فرديٍّ كُتب في القرن التاسع

عشر"[1]. تبقي قلَّةٌ من المفكِّرين والعلماء ورجال الدين وأمثالهم الذين، بصفتهم مقاومين لرجال الدولة، غيَّروا مسار التاريخ الحديث بشكلٍ حاسم، بالقدر الذي فعله صانعوه. لا يوجد ديكارتيُّون ولا عصاباتٌ مسلَّحةٌ أفلاطونيَّةٌ ولا نقاباتٌ عمَّاليةٌ هيغلية. حتى ولا نقاد ماركس الأشدُّ عداءً ينكرون أنه قلب فهمنا للتاريخ البشريّ. وقد وصف المفكر الانعزالي لودفيك فون ميزس (Ludwig von Mises) الاشتراكية بأنها "أقدر حركةٍ إصلاحيةٍ عرفها التاريخ على الإطلاق، إنها أول اتجاهٍ إيديولوجيٍّ لم يقف حصرًا على فريقٍ من الجنس البشريِّ، ساندته شعوبٌ من كلِّ الأجناس، وأممٌ وأديانٌ وحضاراتٌ"[2]. ومع ذلك توجد فكرةٌ غريبةٌ خارج أوروبا أن ماركس ونظرياته يمكن أن يكونا قد دُفنا بسلام- وهذا يحدث داخل أزمةٍ للرّأسماليّة هي الأزمة الأكثر تدميرًا التي سجَّلها التاريخ. إن الماركسيَّة، التي اعتبرت طويلاً الأغنى بلاغةً نظريًّا وسياسيًّا صاحبة النقد الذي لا يساوم لذلك النظام، قد عُهدت إليها الآن بكلِّ ثقة العودة إلى الماضي الأول.

عنت تلك الأزمة على الأقلِّ أن كلمة "رأسماليّة" المتَستِّرة تحت بعض الأسماء المستعارة الخجولة: "العصر الحديث"، أو "النظام الصناعيّ"، أو "الغرب"، قد عادت وأصبحت دارجة. يمكن القول: إن النظام الرأسماليَّ في عناءٍ حينما يبدأ الناس يتحدّثون عن الرأسماليّة. وهذا يدلُّ على أن النظام قد توقف عن أن يكون طبيعيًّا مثل الهواء الذي نتنشَّقه، ويمكن أن يُنظر إليه على أنه بدلاً من كونه ظاهرةً من وجهة نظر تاريخيَّة، هو بالأحرى كما هو ظاهرةٌ قريبة العهد. أكثر من ذلك، إن كلَّ ما وُلد يمكن دائمًا أن يموت، وهو السبب الذي تريد الأنظمة الاجتماعية أن تقدّم نفسها على أنها خالدة. لا بل مثلما أن نوبة حُمَّى الديك تجعلك تشعر مجدَّدًا بجسدك، هكذا يمكن أن يُدرك شكلٌ من أشكال الحياة الاجتماعية على حقيقته حينما يبدأ بالانهيار. كان ماركس أول من أثبت معرفة الموضوع التاريخيِّ المعروف بتسمية رأسماليّة ليرى كيف نشأت، وبحسب أيِّ قوانين تعمل، وكيف يمكن أن يتمَّ الوصول إلى نهايتها. فمثلما اكتشف نيوتن القوى غير المنظورة المعروفة بقوانين الجاذبية وكشف فرويد مخزون عمل

ظاهرةٍ خفيَّةٍ معروفةٍ باللاوعي، هكذا عرَّى ماركس حياتنا اليوميَّة ليرفع القناع عن كيان لا يُدرك عرَّفه بأنه نظام الإنتاج الرأسماليّ.

إنني أقول القليل جدًا حول الماركسيَّة في هذا الكتاب كنقد أخلاقيٍّ وثقافيّ. والسبب هو أنه لم ينشر عامة اعتراض [من هذا النوع] على الماركسيَّة، وبالتالي هو لا يتناسب مع ما هو قصدي وما هو الحجم الذي يمكن أن أعطيه إياه. وعندي أنه مهما كان الأمر، فإن كتلة الكتابات الماركسيَّة الغنية إلى أبعد الحدود والخصبة بهذا الخصوص، هي سببٌ بحد ذاته لكي ينحاز الإنسان إلى التراث الماركسيّ. إن الاغتراب، و"تطبيع" الحياة الاجتماعية، وثقافة الجشع، والعكوف غير المكترث على اللذات، والعَدَميَّة المتنامية، والنزيف الدائم للمعنى، وقيمة شكل الوجود البشريِّ، يصعب جدًّا أن يوجد نقاشٌ ذكيٌّ حولها لا يكون مدينًا إلى حدٍّ كبير جدًّا للتراث الماركسي.

في الأيام الأولى للحركة النسائية كان من عادة بعض الكُتّاب من الرجال، الجافين بعض الشيء وإن كانوا حسني النيَّة، أن يكتبوا: "حينما أقول ’رجال’، فأنا أعني بالطبع ’الرجال والنساء’". وسوف أُظهر بمثلٍ مشابهٍ أنه حينما أقول ماركس، فأنا أعني تقريبًا في معظم الأحيان ماركس وإنغلز. غير أن العلاقة بين هذين المؤلِّفين هي قصة أخرى.

أنا مدينٌ لأليكس كالينيكوس (Alex Callinicos)، وفيليب كاربنتر (Philip Carpenter) وإلين ميكسنس وود (Ellen Meiksins Wood)، الذين قرؤوا مسوّدة هذا الكتاب وأبدوا بعض النقد والاقتراحات التي لا تُقَدَّر بثمن.

الفصل الأول

انتهت الماركسيَّة. ربما كان لها بعض الأهمِّيَّة بالنسبة إلى عالم معامل النسيج وثورات الفقراء، وعمال المناجم وتنظيف المداخن؛ البؤس واسع الانتشار والطبقات العمَّالية متراكمة. ولكن بالتأكيد ليس لها علاقة بالمجتمعات الغربية ما بعد الصناعيَّة، الخالية بازديادٍ من الطبقات في الوقت الحاضر المتحوِّلة اجتماعيًا. إنها عقيدة أولئك العنيدين جدًّا، الخائفين أو الموهومين بأن العالم قد تغيَّر إلى الأفضل، بالمعنين للكلمة.

القول بأنّ الماركسيَّة انتهت، هذا ما قد يكون موسيقى لآذان الماركسيِّين في كل مكان. بإمكانهم أن يحزموا أمتعتهم في زحفهم وحثهم على مواصلة الإضرابات وأن يعودوا إلى حضن عائلاتهم الحزينة ويتمتَّعوا بأمسية في بيوتهم بدلاً من أن يذهبوا إلى اجتماع لجنةٍ آخر. الماركسيُّون لا يريدون شيئًا أكثر من أن يكفُّوا عن أن يكونوا ماركسيِّين. ومن هنا، أن تكون ماركسيًا، لا يختلف عن أن تكون بوذيًا أو ملياردريًّا. إنه بالأحرى أن تكون مثل طالب طبٍّ أفضل من أن تكون من المخلوقات المعاندة المحبِطة لأنفسها التي تُخرج نفسها من وظيفةٍ بشفائها مرضىً لا يعودون بحاجةٍ إليهم. مهمَّة الراديكاليِّين سياسيًّا هي على نحوٍ مشابه، يأتون إلى لبِّ الموضوع حيث لا يعود ضروريًّا، لأنه يكون قد تمَّ إنجاز الأهداف. عندئذ تكون لهم حرية الخروج من اللعبة وحرق لافتات غيفارا، وإخراج تلك الكمنجة من جديد، تلك التي أهملت طويلاً والتحدُّث عن شيءٍ ما أكثر إثارةً للاهتمام من نمط الإنتاج الآسيوي. وإذا كانت ستبقى أيٌّ رغبةٍ في بناء ماركسيَّاتٍ من الحركات النسائيَّة هنا أو هناك في السنوات العشرين القادمة، فهي ستشكّل منظرًا يُرثى له. كان مقدَّرًا للماركسيَّة أن تكون أمرًا مؤقَّتًا، وهو السبب الذي كان على كلِّ إنسان استثمر كلَّ

هويته فيها، أن يكون فاته إدراك محور الأشياء. أن ثمة حياةً بعد الماركسيَّة، هذا هو كلُّ العبرة من الماركسيَّة. ثمة إشكاليةٌ واحدةٌ تتعلَّق بهذه الرؤية التي هي في ما عدا ذلك، مغرية. الماركسيَّة هي نقدٌ للرّأسماليّة، نقدٌ شاملٌ هو الأكثر إحكامًا والأشدُّ قساوةً من نوعه بين كلِّ ما ظهر من نقدٍ على الإطلاق. إنه أيضًا النقد الوحيد الذي حوَّل قطاعاتٍ واسعةً من الكرة الأرضية. ينتج عن ذلك إذًا، أنه طالما أن الرّأسماليّة تتقدم بازدياد، يبقى على الماركسيَّة أن تتقدم هي أيضًا. إنها لا تستطيع أن تحيل خصمها إلى التقاعد إلا إذا استطاعت أن تحيل أيضًا نفسها إلى التقاعد. وعند آخر مناسبةٍ لتلقي زيادة تقاعديَّة، تكون الرّأسماليّة أكثر شراسةً من أيِّ وقتٍ سبق.

معظم نقَّاد الماركسية اليوم لا يناقشون هذه النقطة. إن مطالبهم هي بالأحرى أن المنظومة قد تمَّ تغييرها إلى حدٍّ أصبحت فيه لا يمكن التعرُّف عليها منذ أيام ماركس، وأنه لهذا السبب أصبحت أفكاره لا صلة لها بالموضوع. وقبل أن نوضِّح هذا المطلب بمزيدٍ من التفاصيل يفيدنا تذكُّر أن ماركس نفسه لم يكن على وعيٍ كاملٍ بطبيعة النظام الدائمة التغيُّر الذي تحدَّاه. نحن مدينون للماركسيَّة نفسها بمفهوم الأنماط التاريخيَّة المختلفة لرأس المال: التجاريِّ، والزراعيِّ، والصناعيِّ، والاحتكاريِّ، والإمبرياليِّ، وهكذا دواليك. فلماذا يكون إذًا على حقيقة أن الرّأسماليّة قد غيرت شكلها في العقود الأخيرة، أن تكذِّب النظريَّة التي تنظر إلى التغيُّر على أنه من جوهرها؟ إلى جانب أن ماركس نفسه قد تنبأ بسقوط الطبقة العاملة وبصعود شديد لأصحاب الياقات البيض. فقد سبق ورأى ما يسمَّى بالاقتصاد الكونيِّ المستغرب من قِبَل رجلٍ من المفروض أن يكون تفكيره قديم العهد. ولكن ربما كانت صفة ماركس "قديمة العهد" هي التي أبقته على صلةٍ بواقع الحاضر. إنه متَّهمٌ من قِبَل أبطال رأسماليّة سرعان ما آلت إلى مستوياتٍ فكتوريَّة من التفاوت.

في سنة 1976 اعتقد الكثيرون من البشر في الغرب أن الماركسيَّة كان لها حجة صائبة تجادل فيها. وفي سنة 1986 كثيرٌ منهم لم يعد يعتبر أنه كانت لها تلك الحجة. فما الذي حدث بالضبط في هذه الأثناء؟ هل كان ببساطة أن هؤلاء الناس كانوا مدفونين تحت جمعٍ من الأطفال في أول مشيهم، هل زيح القناع عن

الماركسيَّة كزيفٍ كشفت عنه بعض الأبحاث الجديدة التي هزَّت العالم؟ هل عثرنا بالمصادفة على مخطوطٍ لماركس اعتُبر ضائعًا لمدة طويلة يعترف فيه أن كلَّ ما كتبه كان نكتةً؟ لم يمتلكنا الخوف عندما اكتشفنا أن ماركس كان مستأجَرًا من الرّأسماليّة. هذا لأننا كنا نعرف ذلك كلَّه. فبدون طاحونة إرمن (Ermen) وإنغلز في سالفورد (salford) المملوكة من قِبَل معمل النسيج التابع لوالد فريدريخ إنغلز (Friedrich Engels) لما كان لماركس أن يبقى على قيد الحياة ليدفع بها ضدَّ أصحاب معامل النسيج.

وبالفعل. لقد حدث شيءٌ ما في الفترة التي نحن بصددها هنا. فمن منتصف سبعينيات القرن العشرين وصاعدًا حلَّت بالنظام الغربيِّ تغيراتٌ حيويَّة[1]. جرى تغيُّرٌ من صناعة نسيجٍ تقليديَّةٍ إلى ثقافة "ما بعد النهضة الصناعيَّة" قوامها الاستهلاك، ووسائل الاتصال، وتكنولوجيا المعلومات، وصناعة الخدمات. أصبحت المنشآت الاقتصادية لامركزيَّة، وسريعة التحوُّل وتراتبيَّةً، وأصبحت الأسواق غير خاضعة للأنظمة والحركة العمالية خاضعةً لعدوانٍ تشريعيٍّ وسياسيٍّ وحشيّ. ضعفت طبقة التحالفات التقليديَّة فيما نمت بشكل أكثر حدَّةُ الهويَّات بحسب الجنس [رجل/امرأة] والعرق. وأصبحت الشؤون السياسيَّة مدارةً ومتلاعَبًا بها بازدياد.

لعبت تكنولوجيا المعلومات الجديدة دورًا مهمًّا في نموِّ عولمة النظام عندما قامت حفنةٌ من الشركات العابرة للقارات بتوزيع الإنتاج والاستثمار عبر العالم طمعًا بأرباح متيسرة. وقد لجأ عددٌ كبير من أصحاب المعامل إلى أماكن في العالم "النامي" بحثًا عن عمال كراءٍ رخيصي الأجر، وأرشدوا عددًا من الغربيِّين ذوي الرغبة المحدودة النظر إلى الاستنتاج بأن الصناعة الثقيلة قد اختفت من الكوكب برمته. وتبعت ذلك موجات هجرةٍ دوليَّةٍ ضخمةٍ للعمال نتيجة لهذا الحراك الكونيِّ، وجاء مع المهاجرين نهوض العرقيَّة والفاشيَّة حينما تدفّق المهاجرون المنهكون نحو الأماكن الاقتصادية الأكثر تقدُّمًا، في حين كانت بعض البلدان "الهامشيَّة" خاضعةً للعمل الكادح، والمرافق المخصصة، والرفاه الخسيس وغير العادل بشكل لا يُتصوَّر. بلغة التجارة، خلع موظفو الهيئات التنفيذية من

سكان العاصمة ربطات أعناقهم علنًا واستبدلوها بياقات قمصانهم وضاقت صدورهم بالرفاه المعنويّ لموظفيهم.

لم يحدث شيءٌ من هذا بسبب أن النظام الرأسماليّ كان في بهجة وفي حالةٍ نفسيةٍ مستبشرة. على العكس من ذلك فإن موقفه المشاكس، مثله مثل أكثر أشكال العدوانيَّة، نشأ عن قلقٍ عميق. لقد أصبح النظام عُصابًا لأنه أضحى غمًّا دفينًا. وما دفع بإعادة التنظيم هذه أكثر من أي شيء آخر كان خفوت الازدهار المفاجئ بعد الحرب. وكانت المنافسة الدوليَّة تدفع بمعدلات الربح نحو التراجع منشِّفةً ينابيع الاستثمار وحاملةً معدل النموِّ إلى التباطؤ. حتى الديمقراطيَّة الاجتماعية أصبحت الآن خيارًا سياسيًا قويًا وبالغ الكلفة كبديلٍ للراديكاليَّة. ذلك لأنه بإمكان هذه المرحلة أن تساعد على فكِّ التصنيع التقليديّ. ومع ذلك استطاعت هذه المرحلة أن تساعد ريغان وتاتشر على تفكيك التصنيع التقليديّ، وتقييد الحركة العماليَّة، وشقِّ السوق، وتقوية ذراع الدولة القمعيَّة، والدفاع عن الفلسفة الاجتماعية الجديدة التي عُرفت بالجشع الوقح. حصل نقل الاستثمار في التصنيع إلى الخدمات، وأصبحت صناعة المال والاتصالات ردة فعلٍ على أزمةٍ اقتصاديةٍ طويلة الأمد، قفزة إلى خارج عالمٍ بائس، عالمٍ جديدٍ شجاعٍ لا يبالي بالخطر.

وعلى الرغم من ذلك، فإن غالبيَّة الراديكاليِّين الذين غيَّروا رأيهم في ما يتعلّق بالنظام بين السبعينيَّات والثمانينيَّات لم يفعلوا ذلك فقط لأنهم أصبحوا قلّةً من مالكي المعامل. ولم يكن ذلك ما حملهم على التخلي عن الماركسيَّة تماشيًا مع تخليهم عن مظهر شعورهم وسوالفهم، بل كانت القناعة المتزايدة بأن النظام الجديد كان بكلِّ بساطةٍ عصيًا جدًّا على التصدُّع. هذا ليس وهمًا حول الرّأسماليّة الجديدة، بل كان وهمًا حول إمكانيَّة تغييرها، والتي تبيّن أنها حاسمة. كان كثيرٌ من الاشتراكيين القدامى الذين علَّلوا غمَّهم بالادعاء أنه إذا لم يكن بالإمكان تغيير النظام فهذا ليس ضروريًا. غير أن هذا كان عدم إيمانٍ ببديلٍ للبرهان أثبت أنه حاسم الأهمية. كانت حركة الطبقة العمَّاليَّة كادحة ومدماةً إلى درجةٍ، وكان اليسار السياسيُّ قد تدهور بشدةٍ، وظهر وكأن المستقبل قد اختفى

بلا أثر. وبالنسبة إلى البعض من اليسار كفى سقوط الاتحاد السوفياتي في نهاية الثمانينيَّات لتعميق اختفاء السحر. ولم يُسعف في الأمر أن التيَّار الأكثر راديكاليَّةً في العصر الحديث- أي فكرة القومية التحرُّريَّة- ربما أنهك كثيرًا في هذه الأيام. وما ولَّد ثقافة ما بعد الحداثة، إلى جانب عزل ما سمِّي كبار الروائيِّين والإعلان الانتصاريّ لنهاية التاريخ، كان قبل كلٍّ شيءٍ القناعة بأن المستقبل سيكون بكلٍّ بساطةٍ استمرارًا للحاضر. أو كما صاغ ذلك أحد نشطاء ما بعد الحداثة: "الحاضر مضاف إليه خيارات أكثر".

إذن، إن ما أسهم قبل أيِّ شيءٍ آخر في إسقاط سمعة الماركسيَّة، كان الشعور المسيطر بالعجز السياسيّ. يصعب عليك أن تحافظ على إيمانك عندما يظهر أن التغيير لم يكن مدرجًا على جدول الأعمال، حتى في حال حدث هذا عندما تكون بحاجة إلى الإيمان به قبل أيِّ شيءٍ آخر. وفي نهاية الأمر، إذا لم تقاوم ما هو قادمٌ بكلٍّ وضوح، لن يكون بإمكانك أبدًا أن تعرف كيف كان ما لا بُدَّ منه محتَّمًا. وإذا كان خائر القلب أدار التمسُّك بنظريَّاتهم السابقة لعقدين آخرين، فإنهم كانوا ليشهدوا رأسمالية على درجةٍ من الزهو والمناعة بحيث إنها استطاعت سنة 2008 أن تُبقي آلات الصرف النقديّ مفتوحةً في الشوراع الرئيسيَّة؛ ولكانوا رأوا أيضًا قارَّةً بأكملها جنوبيّ قناة بنما تتحوَّل بصورةٍ قاطعةٍ نحو اليسار السياسيّ. كانت نهاية التاريخ الآن قد وصلت إلى نهاية. وفي جميع الأحوال ينبغي أن يكون الماركسيُّون قد اعتادوا جيدًا على الهزيمة. إنهم عرفوا كوارث أكبر من هذه. إن أكثر الاحتمالات السياسيَّة تتكوّن دائمًا إلى جانب النظام الموجود في السلطة وإن لم يكن إلا لأنه يملك مدافع أكثر مما تملك أنت. غير أن الرؤى الجامحة والآمال الفوَّارة في نهاية الستينيَّات جعلت هذا التردّي جرعةً مريرةً لمن بقي من هذا العهد لكي يتعافى.

إن ما جعل الماركسيَّة مستبعدةً حينئذ ليس أن الرّأسمالية قد غيَّرت شعاراتها. بل ما حدث كان العكس تمامًا. كان الواقع أنه كلَّما ذهب النظام بعيدًا، كان الكسب كالمعتاد، لا بل حتى أكثر من قبل. ومن عجائب التقادير حينئذٍ أن ما ساعد على إضعاف الماركسيَّة مجددًا، أدَّى أيضًا إلى نوعٍ من الاعتماد على

ادِّعاءاتها. واللافت للنظر إلى الفروقات هو أن النظام الاجتماعيّ الذي كان يجابهه، بعيدًا عن النموِّ نحو نظامٍ أكثر اعتدالاً وسلامةً، ازداد بطشًا وتطرفًا عمًّا كان عليه. وأن رأس المال كانَ مركَّزًا وشرسًا أكثر من أي وقتٍ مضى. وهذا ما جعل النقد الماركسيَّ الموجه إليه أكثر سدادًا. أصبح من الممكن تصوُّر مستقبلٍ يأخذ كبار الأثرياء فيه لهم ملجأً داخل جماعتهم المسلَّحة والمحاطة بالأسوار، بينما يكون حوالي مليون من السكَّان مطوَّقين في حظائرهم النتنة بأبراج المراقبة والأسلاك الشائكة. فالزعم في ظروفهم هذه أن الماركسيَّة قد انتهت كان شبيهًا بالزعم بأن المقاومة لن تكون لأن مرتكبي جرم الحرق المتعمَّد للممتلكات كانوا يكثرون وهم أكثر دهاءً وأوسع حيلةً من ذي قبل.

في عصرنا الحاضر، كما تنبَّأ ماركس، تعمَّق تفاوت الثروة بشكلٍ مفاجئ. فَدَخْلُ ملياردير مكسيكيٍّ واحدٍ اليوم يساوي ما يجنيه الملايين السبعة عشر من أفقر المواطنين المكسيكيِّين. لقد خلقت الرأسماليّة ازدهارًا أكثر مما عرفه التاريخ من قبل. إلا أن التكلفة- وهي ليست قريبة من المليارات- كانت فاحشة. وبحسب البنك الدوليِّ فإن 74.2 مليار نسمة في سنة 2001 كانوا يعيشون بأقلَّ من دولارين في اليوم. إننا نواجه مستقبلاً محتملاً من دولٍ مسلَّحةٍ نوويًا تقلق من شحِّ الموارد، وهذا الشحُّ جزء كبير منه نتيجةٌ للرأسماليّة نفسها. لأنه، لأول مرةٍ في التاريخ تكون طريقة عيشنا السائدة ذات قدرةٍ ليس فقط على توليد التفرقة العنصريَّة ونشر الهذر الثقافيِّ، ما يقودنا إلى حرب أو تجميعنا في معسكرات عمل، وإنما لها قدرة على أن تزيلنا عن سطح الأرض. ستتصرَّف الرأسمالية بشكلٍ منافٍ للتآلف إذا كان من المربح لها أن تفعل هكذا، وهذا يمكن أن يعني الآن اجتياحًا بشريًا بمقاييس لا نستطيع تصوُّرها. إن ما كان يُنظر إليه عادةً على أنه خيالٌ نبوئيٌّ لم يعد اليوم سوى واقعية رزينة، والشعار التقليديُّ اليساريُّ: "الاشتراكية أو البربريَّة" لم يكن يومًا أكثر ملاءمةً لواقع الحال؛ وهو لم يكن قط أقلَّ من مجرد هلهلةٍ بلاغية. تحت هذه الشروط المريعة، كما كتب فريديك جيمسون، "يجب أن تكون الماركسيَّة صحيحةً مرةً أخرى"[(2)].

انعدام المساواة في الثروة والسلطة، وعمليات حربية إمبريالية، واستغلالٌ

حادٌّ، ودولةٌ قمعيَّة بازدياد: إذا كان كلٌّ هذا يصف ويميِّز عالم اليوم، إلا أن هناك أيضًا حلولاً عملت عليها الماركسيَّة وأعملت الفكر فيها لما يقارب قرنين من الزمن. لربما يتوقع البعض عندئذ أنه قد يكون للماركسيَّة بعض الدروس لتلقِّنها للحاضر. لقد صُعق ماركس نفسه بشكلٍ خاصٍّ بالعملية العنيفة التي تشكلت بموجبها طبقةٌ عماليَّةٌ مدينية من جماعة الفلاحين التي اقتلعت من جذورها في وطنها إنكلترا- وهي عمليةٌ تمرُّ بها اليوم كلٌّ من البرازيل، والصين، وروسيا، والهند. وقد أظهر تريسترام هانت (Tristram Hunt) بجلاءٍ أن كتاب مايك دافيس (Mike Davis) "كوكب الأحياء الفقيرة" الذي يوثِّق "الجبال النتنة من الزبالة"، المعروفة كنواحي الأحياء الفقيرة الموجودة في لاغوس أو داكّا اليوم، يمكن أن يُنظر إليها كنسخةٍ محدثةٍ لكتاب إنغلز "حال الطبقة العاملة". وحينما أصبحت الصين ورشة العالم، علَّق هانت: "الأحياء الصناعيَّة المختصَّة في غواندونغ وشنغهاي تبدو وكأن فيها من الأشباح المخيفة ما يُذكِّر بمانشستر وغلاسكو في أربعنينيَّات القرن التاسع عشر"[(3)].

ماذا لو لم تكن الماركسيَّة هي التي انقضى عهدها وإنما الرأسماليّة؟ فبالعودة إلى العصر الفيكتوريّ في إنكلترا، كان ماركس يرى أن النظام قد فَقد زخمه. فبعد أن كان يشجِّع التطوُّر الاجتماعيَّ في عزِّ مجده، أصبح الآن يعمل على كبحه. لقد نظر إلى المجتمع الرأسماليِّ كسدٍّ مياهٍ يملؤه الوهم والوثنيَّة، والأسطورة وعبادة الشخص، ومع ذلك كان يتبجَّح بحداثته. كان تنورّه الفكري الشديد- أي اعتقاده بعقلانيته المتفوقة - نوعًا من الخرافة. وهو لو كان قادرًا على إنجاز بعض التقدُّم المدهش، لكان ثمة مفهوم آخر كان يجب عليه أن يستمرَّ فيه حاضرًا بجهدٍ بالغ القوة. لقد علَّق ماركس يومًا بالقول: الحد النهائي للرأسماليّة هو رأس المال نفسه الذي تشكِّل إعادة إنتاجه الثابتة الحاجز الذي لا يمكنها أن تحيد عنه. ومع ذلك هناك شيءٌ ما ثابتٌ متكررٌ مثيرٌ للاستغراب بخصوص هذه المنظومات التاريخيَّة الأكثر ديناميَّة. واقع أن منطقها القابع في أساسها يبقى ثابتًا جدًّا هو أحد الأسباب الذي بسببه يبقى النقد الماركسيُّ صالحًا بشكلٍ واسعٍ. فقط إذا كان النظام قابلاً في أصله لأن يخترق حدوده

الخاصة به، مفتتحًا شيئًا ما جديدًا لا يمكن تصوُّره، فهل يكف عن كونه الحالة الراهنة. غير أن الرأسماليّة غير قادرةٍ على إبداع مستقبلٍ لا يعيد إنتاج حاضره على نحو طقوسي، وغنيّ عن القول بخيارات أكثر...

لقد أحدثت الرأسماليّة تقدمًا ماديًّا كبيرًا. إلا أنه بالرغم من أن طريقتها في تنظيم شؤوننا قد برهنت لزمنٍ طويلٍ أنها قادرةٌ على تلبية المتطلّبات البشريَّة من مختلف النواحي، فإنها لا تبدو قريبة من قدرتها على القيام بذلك. كم من الوقت سوف نبقى مُهَيَّئين لانتظارها كي تنشئ الخيرات؟ لماذا لا نزال مستعدين لأن نتسامح مع الأسطورة القائلة: إن الثراء الخرافي الذي يولده نمط الإنتاج هذا سوف يكون في متناول الجميع في الوقت المناسب؟ هل سيتعامل العالم مع ادعاءات مماثلة يقول بها اليسار المتطرِّف بطول أناة وانتظار ما يخبِّئه المستقبل؟ إن أتباع جناح اليمين الذين يوافقون على أنه سوف يكون في النظام دائمًا ظلم جُبَّارٌ، لكن الحال صعبةٌ جدًّا والبدائل أسوأ، هم على الأقلِّ أكثر صدقًا في نهج المجابهة الصارمة من أولئك الذين يعظون بأن الأمور ستكون في النهاية صحيحة. وإذا ما صادف أن هناك أناسًا أغنياء وفقراء معًا، كما يصادف أن هناك أناسًا سودًا وبيضًا معًا، عندئذ قد تنتشر مع الوقت ميزات الأغنياء جدًّا. إلا أنه لكي يبرز أن بعض الناس معدمون في حين أن البعض الآخر يتنعمون بالازدهار، هو بالأحرى كالزعم بأن العالم يحتوي على الاثنين: المحققين والمجرمين. هذا هو الواقع، لكن هذا يحجب حقيقة أن ثمة محققين لأن ثمة مجرمين...

الفصل الثاني

قد تكون الماركسيَّة ممتازةً جدًّا في النظريَّة. ولكن، حينما وُضعت في التطبيق، كانت النتيجة إرهابًا واستبدادًا وإبادةً جماعيةً على مستوىً لا يمكن تخيله. ربما بدت الماركسيّة بمثابة فكرةٍ جيِّدةٍ للأكاديميّين الغربيِّين الأغنياء الذين يأخذون الحريَّة والديمقراطيَّة على أنهما مضمونتان. ولكن، بالنسبة لملايين الرجال والنساء العاديِّين، عنت المجاعة، والمشقَّة، والتعذيب، والأشغال الشاقة، والاقتصاد المنهار، والدولة القامعة بوحشية. وجميع أولئك الذين ثابروا على دعم النظريَّة بالرغم من كلٍّ هذا، إما أنهم غليظو الذهن، أو أغرار، أو فاسدون أخلاقيًّا. تعني الاشتراكية عدم وجود الحريَّة، وهي تعني أيضًا انعدام الخيرات، بما أن هذا مرهونٌ بنتيجة إلغاء الأسواق.

كثيرٌ من الرجال والنساء في الغرب مساندون بحماسٍ وصدق نيَّةٍ للترتيبات الملطَّخة بالدماء. المسيحيون هم كذلك، على سبيل المثال. أو ما هو غير معروفٍ بأنه غير لائق، كلُّ تلك الحضارات الملطَّخة بالدم هي أنواعٌ جديرةٌ بالمواساة. الليبراليُّون والمحافظون، من بين آخرين، هم شعوبٌ رأسمالية حديثة جاؤوا كثمرةٍ لتاريخٍ من الاستعباد، والإبادة الجماعية، والعُنف، والاستغلال لكلٍّ شيءٍ صغير كما في الصين في عهد الماويّة والاتحاد السوفياتي الستالينيّ. تقدَّمت الرأسماليّة أيضًا بالدم والدموع؛ وكان هناك ما يكفي لتبقى طويلاً لنسيان الكثير حول هذا الرعب، الأمر الذي لم يحدث بالنسبة إلى الستالينيّة والماويّة. أما أن فقدان الذاكرة هذا لم يتوفّر لماركس، فكان بسبب أنه عاش في مرحلةٍ كان فيها هذا النظام لا يزال في مرحلة النشوء.

يكتب مايك دافيس في كتابه "المحرقة في أواخر العهد الفيكتوريّ" حول

عشرات الملايين من الهنود، والأفارقة، والصينيّن، والبرازيليين، ومن الكوريَّتَيْن، والروس، ومن آخرين ممن ماتوا من المجاعة التي كان بالإمكان تفاديها بالكامل، ماتوا من الجفاف والأوبئة في القرن التاسع عشر. الكثير من هذه الكوارث كان نتيجةً لعقيدة السوق الحرة، حينما دفعت (على سبيل المثال) أسعار القمح المرتفعة، بالطعام إلى ما فوق متناول الشعب البسيط. إن كلَّ هذه الفظائع لم تكن قديمةً بقدم العصر الفيكتوريّ. ففي العقدين الأخيرين من القرن العشرين كان عدد أولئك الذين يعيشون بأقلَّ من دولارين في اليوم قد ازداد حوالي مئة مليون[1]. فطفل من كل ثلاثة أطفال يعيش في إنكلترا اليوم تحت خطٍّ الفقر، بينما يتذمَّر مدراء البنوك إذا ما انخفض دخلهم السنوي إلى المليون جنيه.

صحيحٌ أن الرأسماليّة ورَّثتنا بعض الخيرات الثمينة التي لا يمكن تقييمها إلى جانب هذه الشناعات. فبدون الطبقات الوسطى التي أُعجب بها ماركس كثيرًا، كنا سنفتقد إرثًا من الحُرِّية، والديمقراطية، والحقوق المدنيَّة، والحركات النسائيَّة، ومبادئ الحكم الجمهوريِّ، والتقدم العلميِّ، وغيرها من المكاسب الأخرى فضلاً عن الأزمات الماليَّة، والمعامل التي تدفع أجورًا زهيدة، والفاشية، والحروب، والإمبريالية، والممثل ميل غيبسون (Mel Gibson). إلا أن ما سُمِّي النظام الاشتراكي كانت له مُنجزاته أيضًا. فقد جرَّت الصين والاتحاد السوفياتي مواطنيهما إلى خارج التخلُّف باتجاه العالم الصناعيِّ الحديث، مهما كان مروّعًا الثمن البشريُّ؛ وكان الثمن شديد الارتفاع إلى حدٍّ أنه سَبّب عداوة الغرب الرأسماليّ. وقد أرغمت تلك العداوة الاتحاد السوفياتيَّ على الدخول في سباق تسلّحٍ شلَّ مفاصله الاقتصادية بدرجة أكبر ودفعه في النهاية إلى الانهيار.

في تلك الأثناء قام الاتحاد السوفياتيُّ بتدبير أموره مع الدول التابعة له لينجز بناء منازل رخيصةٍ، وليوفِّر المحروقات، ووسائل النقل، ومتطلبات التثقيف، وليقضي على البطالة، وليوفر خدماتٍ اجتماعيةً مذهلةً لنصف سكان أوروبا، إضافة إلى درجة لا تقاس من المساواة، و(في النهاية) درجة من الرخاء الاجتماعيِّ تفوق ما تمتَّعت به تلك الدول من قبل. يمكن لألمانيا الشرقيَّة الشيوعية أن تتباهى بأنها الدولة الأكثر رقيًّا كونها صاحبة إحدى أهمِّ منظومات

العناية بالطفل في العالم. فقد لعب الاتحاد السوفياتيُّ دورًا بطوليًا في محاربة شرِّ الفاشيَّة، وساعد على هزيمة القوى الاستعماريَّة. لقد أحلَّ أيضًا بالإكراه نوعًا من التضامن بين مواطنيه الذين بدا وكأن الدول الغربية لا تستطيع أن تسيطر عليهم إلا حين تقوم هذه الدول بقتل السكان الأصليين في البلدان الأخرى. كلُّ هذا، بدون شكٍّ، ليس بديلاً عن الحريّة والديمقراطيَّة، وعن الخضار في الدكان، كما أنه لا يجوز أن نتجاهله. وعندما حلَّت الحريَّة والديمقراطيَّة في النهاية لإنقاذ الكتلة السوفياتيَّة، قاموا بذلك على شكل معالجةٍ بالصدمة الاقتصادية، وهي نوع من السرقة في وضح النهار تُعرف تهذيبًا بالخصخصة، كانت نتيجتها فقدان أمكنة العمل لعشرات الملايين، وزيادات مروِّعة في الفقر واللامساواة، وإغلاق مراكز التمريض المجانيَّة، وضياع حقوق المرأة، وشبه انهيار لشبكات العناية الاجتماعية التي خدمت أيضًا هذه البلدان.

وبالرغم من هذا كله، كانت أرباح الشيوعيَّة تفوق خسائرها بدرجة ضئيلة. ربما أن نوعًا من الحكم الديكتاتوريِّ كان حتميًا في ظل ظروف الاتحاد السوفياتيِّ في أول عهده. لكن هذا لم يكن ليعني حتمًا الستالينيَّة أو شيئًا مماثلاً لها. فإذا أخذنا الماويّة والستالينيَّة اللتين لم يُحسَن تطبيقهما، نجد تجارب دموية فاحت برائحةٍ كريهةٍ للاشتراكيَّة في أنوف كثيرٍ من أولئك الذين كانوا سيستفيدون منها في الكثير من بقاع الأرض. ولكن، ماذا عن الرأسماليّة؟ ففي اللحظة التي أكتبُ فيها، أصبحت البطالة في الغرب تطال الملايين وهي إلى ازدياد، ولم تَحُل دون تعرض اقتصاداتها للانفجار إلَّا بتحصيل تريليونات الدولارات من المواطنين الغارقين في الضيقة. إن مدراء البنوك والمموِّلين الذين وصلوا بنظام العالم الماليِّ إلى شفير الهاوية، يصطفون بلا شكٍّ لإجراء عمليَّات جراحيةٍ تجميليَّةٍ خشية أن تُرجم أجسادهم من قِبَل المواطنين المحتدّين غضبًا.

صحيحٌ أن الرأسماليّة قد نجحت لبعض الوقت، بمعنى أنها جلبت ازدهارًا غير مسبوقٍ لبعض دول العالم. لكنها فعلت ذلك، كما فعل ستالين وماو، بكلفة بشرية مذهلة. وهذا ليس أمرًا يتعلَّق فقط بالإبادة الجماعيَّة، والمجاعة، والإمبرياليَّة، وتجارة العبيد. لقد برهن النظام أيضًا على أنه غير قادرٍ على توليد

الازدهار من دون أن يوجد مساحاتٍ شاسعة من الحرمان إلى جانبه. صحيحٌ أن هذا قد لا يؤثر على المدى الطويل، لأن الأسلوب الرأسماليَّ في الحياة يهدِّد الآن بدمار الكوكب بأكمله. وقد وصف أحد الاقتصاديين الغربيين البارزين تغيُّر المناخ "كأكبر فشل للأسواق في التاريخ"[2].

لم يكن ماركس نفسه يتصوَّر أن الاشتراكية يمكن أن تتحقق في ظلٍّ ظروفٍ مفقرة. فمشروع كهذا يتطلب حلقةً زمنية غريبة كاختراع الإنترنت في العصور الوسطى. لم يتصور أحدٌ من المفكِّرين الماركسيِّين حتى عهد ستالين أن هذا كان ممكنًا، بمن فيهم لينين وتروتسكي وباقي القيادات البُلشفيّة. لا يمكنك إعادة تنظيم توزيع الثروة لمنفعة الجميع إذا كان ثمة النزر القليل جدًّا من الثروة يراد إعادة تنظيمه. ولا يمكنك إلغاء الطبقات الاجتماعية في ظل أحوال النُّدْرة، لأنَ النزاعات على فائضٍ ماديٍّ غير قادرة على تلبية احتياجات كلِّ فردٍ وإنما تكفي فقط لإعادة إنعاشه. وكما يعلِّق ماركس في "الأيديولوجيا الألمانية" بالقول: إن ثورةً في مثل هذه الأحوال تعني أن "الأعمال القذرة القديمة نفسها" سوف تظهر بكل بساطة من جديد. كلُّ ما سوف تحصل عليه هو الندرة وقد جُعلت اشتراكيَّة. إذا أردت أن تراكم رأس المال من لا شيء تقريبًا، فإن الطريقة للقيام بذلك بأقصى فعاليَّةٍ، مهما كانت وحشيَّة، هي التي تمرُّ عبر دافع الربح. إن الحرص على المصلحة الذاتيَّة يشبه تكديسًا للثروة بسرعةٍ ملحوظة ويشبه أيضًا في الوقت نفسه تكديس الفقر على نطاق واسع.

لم يكن أحدٌ من الماركسيِّين يتصوَّر يومًا أنه كان بالإمكان تحقيق الاشتراكية في بلدٍ واحدٍ على انفراد. فالحركة إما أن تكون دوليةً أو لا تكون. كان هذا ادِّعاءً ماديًّا وليس ادِّعاءً مثاليًا بعيد المنال. فلو فشل بلدٌ اشتراكيٌّ في كسب دعمٍ دوليٍّ في عالمٍ كان فيه الإنتاج متخصِّصًا ومقسَّمًا بين شعوبٍ مختلفةٍ، فإنه سيكون غير مؤهَّلٍ لأن يحظى بالموادِّ العالميَّةِ الضَّروريّة لإلغاء النُّدرة. إن الثروة الإنتاجيَّة لبلدٍ واحدٍ ستكون بالتأكيد غير كافية. والمفهوم الغريب للاشتراكيَّة في بلدٍ واحدٍ كان مفهومًا اخترعه ستالين في العشرينيَّات، جزء منه بمثابة عقلنةٍ كلبيَّةٍ لواقع أن شعوبًا أخرى كانت غير مؤهلة لأن تلجأ

إلى مساعدة الاتحاد السوفياتي. لم يكن لهذا المفهوم أيُّ مستندٍ عند ماركس نفسه. بالطبع يجب على الثورات الاشتراكية أن تبدأ في مكانٍ ما، ولكن لا يمكنها أن تكتمل داخل حدودٍ وطنيّة. إن الحكم على الاشتراكية من خلال نتائجها في بلدٍ واحدٍ معزولٍ بشكلٍ ميئوسٍ منه سيكون يشبه استخلاص النتائج حول الجنس البشريّ انطلاقًا من مرضى نفسيِّين في كالامازو.

إن بناء اقتصادٍ انطلاقًا من مستويات متدنية هو شديد الصعوبة ومهمةٌ تدفع إلى اليأس؛ من غير المتوقعٌ أن رجالاً ونساءً سوف يذعنون للمشقة التي تتضمنه. وهكذا، ما لم يُنجز هذا المشروع تدريجيًا، تحت رقابةٍ ديمقراطيَّةٍ وبتوافق مع القيم الاشتراكية، فإن دولةً متسلِّطةً يمكن أن تدخل وترغم مواطنيها على فعل ما هم مترددون في أن يبدؤوا به بملء إرادتهم؛ إن عسكرة العمل في روسيا البُلشفية هي مثلٌ ينطبق على الحالة التي نحن بصددها. والنتيجة أنه سيتم تقويض البنية الفوقية السياسية للاشتراكية (الديمقراطية الشعبيَّة، الحكم الذاتي الأصيل) في محاولة جادةٍ لبناء قاعدتها الاقتصادية. وسيكون الأمر كأن تُدعى إلى سهرة لتكتشف فقط أنه لم يكن عليك أن تطبخ الكعكة وتخمِّر الجعة وإنما أن تحفر الأساسات وتضع الألواح المغطّية لأرض الغرفة. ولن يبقى لك وقتٌ لكي تمتِّع نفسك.

من الناحية المثالية، تتطلب الاشتراكية شعبًا ماهرًا ومثقفًا ومحنّكًا ومسيَّسًا. وتتطلب مؤسسات مدنيةً ناجحةً، متطورةً جدًّا تكنولوجيًا، وتقاليد مستنيرةً ليبراليةً وتقاليد ديمقراطية. قد لا يكون شيء من هذا [كله] متوفرًا إذا لم تستطع حتى أن تُصلح حال القليل من الطرق السريعة التي لديك وهي بحالةٍ بائسةٍ، كما أنه ليس من بوليصة تأمين ضد المرض أو المجاعة إذا لم يكن وراءك خنزير في حظيرتك الخلفية. ومن المرجح أن الشعوب التي لها تاريخ من الحكم الاستعماريّ سوف تتكل على المنافع التي ذكرتها للتو، وذلك بسبب حرصها على نشر الحُرِّيّات المدنية أو المؤسسات الديمقراطية بين تابعيها.

وكما يشدد ماركس فإن الاشتراكية تقليص ساعات العمل اليومية لتوفير وقتٍ للراحة للرجال والنساء لقضاء حاجاتهم من جهة، ومن جهة ثانية ليوفِّر لهم

الوقت لممارسة الحكم الذاتيِّ السياسيِّ والاقتصادي. غير أنه لا يمكنك أن تقوم بذلك إذا لم تكن لدى الشعب أحذية، علمًا بأن توزيع الأحذية على ملايين المواطنين يتطلب بالتأكيد دولةً مركزيةً بيروقراطيَّة. وإذا كان بلدك يتعرض لغزو من قبل قوىً رأسماليّة معاديةٍ، مثلما كانت روسيا في أعقاب الثورة البُلشفية، فإن ولادة دولة أوتوقراطية تبدو أمرًا لا مفرّ منه. فقد كانت بريطانيا أثناء الحرب العالمية الثانية أبعد من أن تكون بلدًا أوتوقراطيًّا، إلا أنها لم تكن بأيِّ شكلٍ من الأشكال بلدًا حُرًّا، ولم يكن أحدٌ يتوقع أن تكون كذلك.

إذن، لكي تكون اشتراكيًّا، عليك أن تكون غنيًّا إلى حدٍّ معقول، بالمعنيين الليبراليِّ والمجازي للكلمة. إننا لم نسمع أن ماركس وأنغلز ولا حتى لينين وتروتسكي قد حلموا يومًا بشيء آخر. أما إذا لم تكن غنيًّا أنت بنفسك، فلا بد من أن يهبَّ جارٌ إلى معونتك إلى حدٍّ معقولٍ بالموادِّ الأوليَّة الماديَّة. ففي حالة البُلشفيّين، كان ذلك يعني أيضًا جيرانًا (ألمانيا على وجه الخصوص) كان لهم هم ثوراتهم الخاصة بهم. ولو كانت الطبقات العاملة في هذه البلدان قادرة على خلع أسيادها الرأسماليِّين ووضع اليد على قواهم المنتجة، لكانت استخدمت تلك المواد الأوليَّة لنجدة أول دولة عمَّالٍ في التاريخ كي لا تغرق من دون أثر. لم يكن هذا مستحيلاً بالقدر الذي يمكن أن يبدو فيه هذا الاقتراح سليمًا. كانت أوروبا في ذلك الوقت ملتهبةً بالآمال الثوريَّة حينما قامت مجالس العمال ومندوبو الجنود (السوفييت) منتفضة في المدن كما حدث في برلين وفارصوفيا وفيينا وريغا. وعندما هُزمت هذه الانتفاضات، عرف لينين وتروتسكي أن ثورتهم كانت في ضائقاتٍ شديدة.

هذا لا يعني أنه لا يمكن البدء ببناء الاشتراكية في ظروف الحرمان، بل هذا يعني أنه من دون المواد الأوليَّة الماديَّة سوف تتجه الاشتراكية نحو الانحراف لتصبح صورة ممسوخة لاشتراكيَّة عُرفت بالستالينيَّة. سرعان ما وجدت الثورة البُلشفيّة نفسها محاصرةً بالجيوش الغربيَّة الإمبريالية، كما أنها كانت مهدَّدة بالثورة المضادة، وبتفشي المجاعة في المدن، وبالحرب الأهلية الدَّامية. كانت ملقاةً في محيط من الفلاحين شديدي العداوة، الرافضين التخلي

عن فائضهم الذي كسبوه بشقٍّ النفس لصالح المدن المتضوِّرة جوعًا. فمع القاعدة الرأسماليّة الضّيقة، والمستويات الكارثيَّة للإنتاج الماديِّ، والآثار الطفيفة للمؤسسات المدنيَّة وطبقةٍ عمَّاليَّةٍ تم إفناء معظمها وإنهاكها، ومع الانتفاضات الفلاحيَّة والبيروقراطيَّة المتضخِّمة، كانت الثورة في أزمةٍ عميقةٍ بحيث إنها لم تكن قادرةً على منافسة بيروقراطيَّة القيصر. وفي النهاية كان على البُلشفيِّين القانطين والمنهكين بالحرب أن يسيروا نحو العصرنة على أفواه البنادق. لقد أبيد العديد من العمال المناضلين سياسيًّا في الحرب الأهليَّة المدعومة من الغرب، تاركين الحزب البُلشفيّ مع قاعدةٍ اجتماعيَّةٍ تتضائل. ولم يمضِ وقتٌ طويل حتى اغتصب الحزب السلطة في مجالس العمَّال وتزعَّم صحافةً حرةً ونظامًا عدليًّا حرًّا. قمع المنشقِّين السياسيِّين وأحزاب المعارضة، وزوَّر الانتخابات وجيَّش العُمّال. وقد جاء هذا البرنامج الذي لا يرحم على خلفيَّة حربٍ أهليةٍ نشرت المجاعة وشجَّعت الغزو من الخارج. وقع اقتصاد روسيا في الدمار وتفتَّت نسيجها الاجتماعيُّ، وبسخريَّةٍ مفجعةٍ كان هذا ما طبع بطابعه القرن العشرين بأكمله؛ هكذا برهنت الاشتراكية على أنها الأقلُّ إمكانًا حيث كانت الأكثر ضرورة.

يصف المؤرخ إسحاق دويتشر (Isaac Deutscher) الوضع ببلاغة لا نظير لها كما يلي: الوضع في روسيا في ذلك الوقت "كان يعني أن المحاولة الأولى، وهي الوحيدة حتى الآن، لبناء الاشتراكيةِ، كان سيُباشر بها في أسوأ الأحوال الممكنة، من دون التدخُّلات لتقسيم عمل دوليٍّ حثيثٍ، ومن دون التأثير الخصب للتقاليد الثقافيَّة والمعقَّدة، في محيط من الفقر الماديِّ والثقافيِّ المذهل، ومن البدائيَّة والشراسة التي كانت تنحو نحو التشويه والانعكاف للسعي بجهدٍ نحو الاشتراكية"(3). وقد اقتضى نقدًا وقحًا غير معهودٍ للاشتراكيَّة الماركسيَّة إلى درجة أنه لم يكن أيُّ نقدٍ من هذا النوع على علاقةٍ بالموضوع، بما أن الماركسيَّة هي عقيدةٌ متسلطةٌ على كل حال. فهي، لو استولت على المقاطعات المحلية غدًا، كما كانت تسير الأحوال، لكانت وجدت معسكرات عمل في دوركينغ قبل أن ينتهي الأسبوع.

كان ماركس نفسه كما سنرى، ناقدًا للعقيدة المتشدِّدة، والإرهاب العسكريِّ،

والإقصاء السياسيّ، ولسلطة الدولة التعسُّفيَّة. كان يعتقد بأن الهيئات السياسيَّة هي التي يمكن أن تُحاسَب من قِبَل ناخبيها، وعنَّف بالكلام الديمقراطيِّين الاشتراكيين الألمان في أيامه بسبب سياساتهم المناصرة لحكم الدولة الاستئثاري. كان يؤكد على حرية التعبير والحريات المدنيَّة، وكان يرتعب من خلقٍ قسري لبروليتاريا حضرية (كان يعني بكلامه هذا البروليتاريا في إنكلترا وليس روسيا) ويعتقد أن المُلكيَّة الجماعيِّة في الأرياف يجب أن تكون اختياريةً لا أن تكون بفعل عملية قمعيِّة. ومع ذلك، لا بد من أن يعترف كلُّ إنسان بأن الاشتراكية لا يمكن أن تزدهر في ظروف مبتلاةٍ بالفقر، وكان قد أدرك بالتمام كيف ضاعت الثورة الروسيَّة.

في الواقع ثمة معنى مناقضٌ، تؤدي الستالينيَّة به شهادة على صحّة عمل ماركس أكثر من شهادتها على تكذيبه. وإذا أردت سببًا دافعًا لكيفيَّة قيام الستالينيّة بذلك عليك أن تلجأ إلى الماركسية. التنديدات الأخلاقيَّة بالوحشيَّة هي ليست جيدةً بما يكفي. علينا أن نعرف في أيّ ظروف ماديةٍ نشأت، وكيف عملت، وكيف كان يمكن أن تخطئ؛ وقد كانت هذه الشروط متوفرةً على أحسن وجه بواسطة بعض تيَّارات مجرى التفكير الماركسيّ العاديّ. مثل هؤلاء الماركسيِّين، والكثير منهم من أتباع ليون تروتسكي أو هذا أو ذاك من دعاة "مذهب التحرر" في الاشتراكية، الذينّ يختلفون عن الليبراليِّين الغربيِّين في وجهة نظر حيويَّة: إن موقفهم النقديّ لما يسمَّى مجتمعاتٍ شيوعيّةً كان متحكِّمًا في العمق. هم لم يكتفوا بالتّوق نحو المزيد من الديمقراطيَّة والحقوق المدنيَّة، بل نادوا بقلب المنظومة القمعيَّة بأكملها بوصفهم اشتراكيِّين. وأكثر من ذلك كله، كانوا يطلقون مثل هذه النداءات تقريبًا من اليوم الذي استلم فيه ستالين السلطة. وقد نبَّهوا في الوقت نفسه إلى أنه إذا كان على النظام الشيوعيّ أن ينهار، فإن هذا سيكون ربما بين ذراعي الرأسماليّة الضارية المنتظرة بتعطّش للانتفاض من بين الركام. لقد تنبّأ ليون تروتسكي بنهايةٍ كهذه بالضبط للاتحاد السوفياتي، وجاء البرهان على صحة ذلك منذ أكثر من عشرين سنة.

* * *

تصور رأسماليًّا مهووسًا قليلاً وهو على أهبة تجربة نقل شخصٍ قَبَليٍّ من [مرحلة] ما قبل الحداثة إلى مجموعةٍ من رجال الأعمال الطمَّاعين الذين لا يرحمون، المحنكَّين بأمور التكنولوجيا، ويتكلَّمون بلهجة العلاقات العامّة واقتصادات السوق الحرة، وهذا كلّه في حقبةٍ قصيرةٍ من الزمن كما نكر آنفًا. هل حقيقة أن التجربة التي أثبتت نجاحها بشكلٍ يقينيٍّ تقريبًا تشكل إدانة للرأسماليّة؟ بالتأكيد لا. فمن يفكِّر هكذا يكون عَبَثيًّا كالمطالبة بطرد الدليلات السياحيَّة لأنهن لا يستطعن حلَّ المسائل المعقدة في الفيزياء الكوانتيَّة (الكمومية). إن الماركسيِّين لا يعتقدون أن الخط الشديد لليبرالية من توماس جيفرسون (Thomas Jefferson) حتى جون ستيوارت ميل (Jon Stuart Mill) قد ألغي بوجود السجون المدارة سريًّا من قبل وكالة الاستخبارات المركزية (CIA) لتعذيب المسلمين، على الرغم من أن هذه السجون هي جزء من سياسات المجتمعات الليبراليَّة في أيامنا الحاضرة. وعلى الرغم من ذلك فإن نقَّاد الماركسية نادرًا ما يريدون أن يسلِّموا بأن المحاكم الاستعراضيَّة والإرهاب الجماهيريَّ ليسا دحضًا له.

هناك، على كلِّ حال، معنًى آخر فكَّر فيه البعض بأن الاشتراكية لا يمكن أن تعمل. فحتى لو كنت قادرًا على بنائها في شروطٍ متوفرة، كيف ستكون قادرًا على بناء اقتصادٍ عصريٍّ معقَّدٍ من دون أسواق؟ الجواب لكثير من الماركسيِّين هو أنك لست بحاجة إليها، فالأسواق عندهم هي جزء لا يتجزأ من الاقتصاد الاشتراكي. إن ما يسمَّى سوقًا اشتراكيًّا يواجه مستقبلاً تكون فيه وسائل الإنتاج مملوكة جماعيًّا، ولكن التعاونيات تنافس بعضها البعض في الأسواق(4). وبهذه الطريقة، سوف تتم المحافظة على فضائل السوق، في حين يمكن أن يسقط البعض من عيوبه. وعلى مستوى المشاريع الفردية، فإن التعاون سوف يؤمِّن فعَّاليَّةً متزايدةً بما أن البداهة توحي بأنها تقريبًا ناجحةٌ دائمًا كالمشاريع الرأسماليّة، ومعظم الأحيان أكثر من هذا. وعلى مستوى الاقتصاد ككلّ يضمن التنافس عدم نشوء المشاكل المتعلقة بالمعلومات والخصخصة والحوافز المترابطة بالنموذج الستالينيِّ التقليديِّ للتخطيط المركزيّ.

يزعم بعض الماركسيِّين أن ماركس نفسه كان من دعاة اشتراكية السوق

بمعنى أنه يؤمن بأن السوق سوف يتأخر طوال المرحلة الانتقاليَّة التي تلي الثورة الاشتراكية. وكان يعتبر أيضًا أن الأسواق التحرُّرية بقدر ما هي استغلاليَّة فهي تساعد على تحرير الرجال والنساء من اعتمادهم السابق على الأسياد واللوردات. تعرَّت الأسواق من سرِّيَّة العلاقات الاجتماعية كاشفةً عن واقعها المظلم. كان ماركس متشدِّدًا حول هذه النقطة إلى درجة أن الفيلسوفة آنّا آرندت (Hannah Arendt) وصفت يومًا الصفحات الافتتاحية في "البيان الشيوعيّ" بأنها "أكبر ثناءٍ للرأسماليّة يمكنك أن تسمعه في حياتك"[5]، كما أن اشتراكيِّي السوق بيَّنوا بوضوحٍ أن الأسواق ليست ولا بأيِّ شكلٍ من الأشكال خاصةً بالرأسماليّة.لا بل إن تروتسكي نفسه، وهذا أمرٌ ربما يفاجئ سماعه بعض تلاميذه، كان يُساند السوق، وإن كان فقط في المرحلة الانتقاليَّةِ إلى الاشتراكية وبالترافق مع التخطيط الاقتصادي. لقد كان "يؤمن بضرورة المحاسبة الاقتصادية التي لا يمكن أن تُتصوَّر من دون علاقات السوق"[6]. كعائقٍ لأهليَّة وعقلانيَّة التخطيط. وتماشيًا مع الجناح اليساريِّ من المعارضة السوفياتيَّة، كان تروتسكي ناقدًا قاسيًا لما يُسمَّى الاقتصاد الموجَّه.

وقد تخلَّص السوق الاشتراكي من المُلكيَّة الخاصة، ومن الطبقات الاجتماعية والاستغلال. كما وضع السلطة الاقتصادية في أيدي المنتجين الفعليين. لقد شكلت كل هذه الطرق اقترابًا مرحبًا به من الاقتصاد الرأسمالي. لكن هذا، بالنسبة إلى بعض الماركسيِّين، يُبقي على ملامح ذلك الاقتصاد بحيث تبقى مقبولة. ولا يزال موجودًا في السوق الاشتراكي إنتاج السلع الاستهلاكية، وكذلك اللامساواة والبطالة وعدم خضوع قوى الأسواق للرقابة البشريَّة. فكيف لا يتمُّ تحويل العمَّال إلى رأسماليِّين جماعيِّين، فتزداد أرباحهم إلى أقصى حدٍّ ممكن، وتنخفض النوعية ويتم تجاهل الحاجات الاجتماعية وإرضاء النزعة الاستهلاكية في الاندفاع نحو نزعة تراكميَّة مستمرَّة؟ كيف يمكن لأحد أن يتجنَّب التخطيط القصير الأجل للأسواق، وعادتها في تجاهل الصورة الاجتماعية الشاملة والتَّبعات غير الاجتماعية الطويلة المدى لقراراتها الخاصة المتناقضة؟ فالتعليم ومراقبة الدولة قد يقللان من هذه الأخطار، لكن بعض الماركسيِّين تطلَّعوا بدلاً

عن ذلك إلى اقتصادٍ غير مخططٍ له مركزيًا يتم التحكم فيه[7]. بهذه الطريقة يمكن توزيع المواد الأوليَّة من خلال مفاوضاتٍ بين منتجين، ومستهلكين، ومحافظين على البيئة، وأطراف أخرى ذات صلة؛ وذلك في شبكاتٍ أماكن العمل، ومجالس الجوار والمستهلكين. إن المقاييس الواسعة للاقتصاد، بما فيها قرارات حول التخصيص الشامل للموارد الطبيعيَّة، وحول معدلات النموّ والاستثمار، والطاقة، والنقل، والسياسات البيئية وما شابه ستكون موضوعةً من قبل مجالس تمثيليَّة على مستوى محلِّيٍّ وعلى مستوى المقاطعة وعلى المستوى الوطني. هذا القرار الشامل حول الخطاب الرسميّ مثلاً، سيكون عندئذ قد تطوَّر نزولاً نحو المستويات المناطقيَّة والمحلِّيَّة. حيث ينجز بالتدرج التخطيط الأكثر تفصيلاً. ففي مرحلة مبكرة يكون النقاشُ العلنيُّ حول الخطط الاقتصادية البديلة، والسياسات جوهريًا. بهذه الطريقة يمكن تحديد ما ننتجه وما لا ننتجه وكيف ننتجه عبر الحاجة الاجتماعية بدلاً من المنفعة الخاصة. فنحن محرومون في النظام الرأسماليّ من حقنا في إقرار ما إذا كنا نريد أن ننتج عددًا أكبر من المستشفيات وكميات أكبر من حبوب الفطور أم لا. في النظام الاشتراكي، تتمُّ ممارسه هذه الحرية بانتظام.

تنتقل السلطة داخل جماعات كهذه عبر انتخابٍ ديمقراطيٍّ بدءًا من الأسفل إلى الأعلى بدلاً من أن يكون الانتخاب من الأعلى إلى الأسفل. وتمثِّل المجالس المنتخبة ديمقراطيًّا كلّ فرعٍ من فروع التجارة أو الإنتاج، بحيث يتم التفاوض حولها مع لجنةٍ اقتصاديَّةٍ وطنيَّةٍ تتخذ مجموعةً من القرارات حول الاستثمار. ولا تكون الأسعار محددةً مركزيًا، وإنما بواسطة وحدات الإنتاج على أساس مدخلات المستهلكين، والمستعملين، ومجموعات المصالح، وما شابه. بعض أبطال ما يُسمى بالاقتصادات التشاركيَّة يقبلون بنوع من الاقتصاد الاشتراكي المختلط: فالمنتجات التي تُعتَبَر حيويَّةً بالنسبة إلى المجتمع (الغذاء، والصحة، والأدوية، والتربية، والنقل، والطاقة، ومنتجاتُ عيش الكفاف، والمؤسسات الماليَّة، ووسائل الاتصال، وما شابه) تحتاج إلى أن تكون تحت الرقابة العامة الديمقراطيَّة نظرًا إلى أن أولئك القائمين عليها يميلون إلى التصرّف بشكل مضاد للمجتمع إذا ما

أحسوا بوجود فرصة لزيادة أرباحهم في عملهم على هذا النحو. ومع ذلك فإن المنتجات ذات الحاجة الاجتماعية الأقلّ، (البضائع الاستهلاكية، المنتجات الفاخرة) يمكن أن تُترك لعمليَّات السوق. إذ يجد بعض اشتراكيي السوق هذه الخطة معقدة وغير قابلة للتطبيق. وكما لاحظ أوسكار وايلد (Oscar Wilde)، فإن المشكلة مع الاشتراكية هو أنها تتطلب سهرًا لليال طويلة. ومع ذلك يجب على المرء أخذ دور تكنولوجيا المعلومات المعاصرة بعين الاعتبار عبر جعل الأمور تسير بيسر كبير. حتى إن نائب الرئيس السابق لشركة بروكتر وغامبل (Procter and Gamble) اعترف أن [هذه المنظومة] هي التي تجعل الإدارة الذاتيَّة للعمال إمكانيةً حقيقيَّة[8]. إلى جانب ذلك يذكرنا بات دفاين(Pat Devine) بالوقت الذي تستهلكه الإدارة والتنظيم الرأسماليُّ في الوقت الحاضر[9]. لا يوجد سببٌ واضح لماذا يجب أن يكون الزمن اللازم للبديل الاشتراكي أكبر من غيره.

يتمسك بعض المدافعين عن النموذج التشاركيّ بأنه يجب أن يكافأ كل فرد بقدر عمله. على الرغم من اختلافات المواهب والخبرة والوظيفة. وكما صاغ ذلك مايكل ألبرت (Michael Albert) فإن "الطبيب الذي يعمل في كرسيٍّ مخمليٍّ في ظل ظروفٍ مريحةٍ ووافيةٍ يربح أكثر مما تربحه مجموعة من العمال الذين يعملون تحت ضجيج رهيبٍ، مخاطرين بحياتهم وخسارة أحد أطرافهم، بغض النظر عن طول مدة العمل أو قساوته"[10]. ثمة في الواقع دافعٌ قويٌّ لدفع أجور لأولئك الذين يعملون في عملٍ مملٍ أو ثقيلٍ أو وضيع أو خطيرٍ أكثر من الذين يعملون في الطبابة أو الأعمال الأكاديميَّة، الذين يكافؤون، بأجور أكثر بكثير. إذ إنه من الممكن أن يقوم بقسم كبير من هذا العمل الوضيع أعضاء قدامى من الأسرة الملكية. علينا هنا أن نعكس أولوياتنا.

وبما أني أشرت قبل قليلٍ إلى وسائل الإعلام كشرطٍ [لكسب] الرأي العام، دعونا نأخذ هذا كحالةٍ نموذجية. قبل نصف قرن مضى رسم ريموند وليامز (Raymond Williams) في كتاب صغير ممتاز بعنوان "الاتصالات"[11]، خطة اشتراكيَّة للفنون ووسائل الاتصال الرافضة لرقابة الدولة لمحتوياتها من جهةٍ ولسيادة الملكيَّة الخاصة للدافع الربحيِّ، من جهة أخرى. بدلاً عن ذلك يجب أن

تكون للمساهمين في هذا الميدان الرقابة على آرائهم الخاصة للتعبير والاتصال. إن المنشآت الحالية للفنون ووسائل الإعلام- محطات الراديو، وقاعات الموسيقى، والشبكات التلفزيونيَّة، والمسارح، والمكاتب الصحفية، إلخ... - يجب أن تكون مُلكيَّةً جماعيَّةً (يكون لها أشكالٌ مختلفةٌ)، ويجب أن تتولى إداراتها هيئاتٌ منتخبةٌ ديمقراطيًّا. يمكن أن تضمّ أعضاء الهيئات العامة وممثلين عن وسائل الإعلام أو الهيئات الفنية.

هذه اللجان التي يجب أن تكون مستقلّة استقلالاً كاملاً عن الدولة، عليها عندئذ أن تتحمل مسؤولية الاطلاع على الموارد العامة وأن "تستأجر" التسهيلات العائدة اجتماعيًّا إما إلى ممارسين فرديين أو إلى شركاتٍ مستقلة عن الممثلين أو الصحافيين أو الموسيقيين، وما شابه، تدار ذاتيًّا بشكل ديمقراطي. هؤلاء الرجال والنساء يمكنهم عندئذ أن ينتجوا عملاً مستقلاًّ عن توجيهات الدولة وعن ضغوطات السوق الملتوية. ومن بين أشياء أخرى علينا أن نستغلَّ الوضع الذي تتحكم فيه زُمرة من المهووسين بالسلطة التي تملي ما يجب أن يؤمن به الجمهور عن طريق وسائل الإعلام التي يملكونها- أي آراءهم التي صنعوها هم وصنعها النظام الذي يساندونه. سوف نعلم أن تلك الاشتراكية قد رسّخت نفسها حينما نصبح قادرين على النظر إلى الخلف بمصداقيةٍ مطلقةٍ إلى فكرة مفادها أن قلة من التجار المجرمين كان قد أُطلق لهم العنان لإفساد عقول الجمهور برؤى سياسية باليَة تتناسب مع ميزانيّاتهم المصرفيَّة الخاصَّة.

الكثير من وسائل الإعلام في النظام الرأسمالي تتجنَّب العمل الصعب والمثير للجدل أو المتجدِّد لأنه عمل غير مربح. وعوضًا عن ذلك فإنها توصي بالابتذال والإثارة والتحامل. أما وسائل الإعلام الاشتراكية فهي، على العكس، لا تحظر سوى أعمال شونبرغ (Schoenberg)، وراسين (Racine)، والإصدارات المسرحية لكتاب "رأس المال" لماركس. سوف يوجد الكثير من المسارح الشعبية وشبكات التلفزيون والصحف. وكلمة "شعبي" لا تعني بالضرورة "قيمة أدنى". فنيلسون مانديلا (Nelson Mandela) مثلاً شعبيٌّ لكنه ليس "أدنى قيمة". وكثيرٌ من الشخصيَّات الشعبيَّة يقرؤون صحفًا ذات اختصاصٍ

عالٍ مكتوبةً بلغةٍ لا يفهمها الأجانب. هذا هو بالضبط ما تحاول هذه الصحف أن تتصيده، كأدوات المزارع أو تربية الكلاب بدلاً من الجماليَّات أو طب الغدد. قد يحصل الشعبيُّ على الحثالة وعلى زينةٍ مزيفةٍ أكثر مما تشعر وسائل الإعلام بأنها بحاجة إلى تلقفه كشريحةٍ عريضةٍ من السوق بأقصى سرعةٍ وأقلِّ عناءٍ ممكن. وهذا العوز هو بالنسبة إلى الجزء الأكبر سارٍ تجاريًّا.

تمضي الاشتراكية قُدُمًا دون شكٍّ في النقاش حول تفصيلات اشتراكيَّة ما بعد الاقتصاد الرأسماليّ. لا يوجد في الوقت الحاضر نموذج غير سارٍ. يستطيع أحدنا أن يقارن هذا النقص بالاقتصاد الرأسمالي وهو نظامٌ يعمل من دون مأخذ ولم يكن يومًا مسؤولاً عن لمسةِ الفقر أو التبذير أو تدنّي السوق. وقد تمّ القبول بأنه كان مسؤولاً عن بعض المستويات الغربيَّة للبطالة؛ لكن الدولة القائدة للعالم الرأسماليّ ابتدعت حلاًّ مبدعًا لهذا النقص. فلا يوجد في الولايات المتحدة اليوم أكثر من مليون شخصٍ يبحثون عن عملٍ ما لم يكونوا في السجن.

الفصل الثالث

الماركسَيّة هي شكلٌ من أشكال الحتميَّة. هي ترى الرجال والنساء كمجرد أدواتٍ للتاريخ، لكنها لا تجرّدهم من حريتهم وفرديتهم. كان ماركس يؤمن ببعض قوانين التاريخ الحديديّة التي تستطيع أن تستوفي شروطها بقوةٍ لا تثنى عن مُرادها ولا يستطيع أيُّ عملٍ بشريّ أن يقاومها. كان للإقطاعيَّة قدرٌ أن تولد الرأسماليّة منها، وسوف تخلي الرأسماليّة لا محالة الطريق للاشتراكيَّة. وإذا نظرنا إلى نظريَّة ماركس في التاريخ، نرى أنها بالضبط نسخةٌ علمانيةٌ للعناية الإلهية أو للقدر. إنها مقاومةٌ للحرية البشريَّة وللألوهيَّة، على حد قول الماركسيِّين.

يمكننا أن نبدأ بالسؤال عما هو مميَّز حول الماركسيَّة. ما الذي هو في النظريَّة الماركسيَّة وليس موجودًا في أيِّ نظريَّة سياسيَةٍ أخرى؟ من الواضح أنه ليس فكرة الثورة، وهي تسبق أعمال ماركس بزمنٍ طويلٍ. وليست فكرة الشيوعيَّة، وهي من منشأ قديم. لم يخترع ماركس [فكرة] الاشتراكية أو [الفكرة] الشيوعيَّة. كانت حركة الطبقة العمَّالية في أوروبا قد وصلت إلى الأفكار الاشتراكية في الوقت الذي كان فيه ماركس لا يزال ليبراليًا. وفي حقيقة الأمر يصعب جدًّا أن نفكر في أي ملمحٍ "سياسيٍّ" يتفرَّد به تفكيره. ليس بكل تأكيدٍ فكرة الحزب الثوري التي وصلت إلينا من الثورة الفرنسيَّة. وعلى كل حالٍ ليس لماركس إلا القليل المهمُّ ليقوله عن هذه الثورة.

ماذا عن مفهوم الطبقة الاجتماعيّة؟ هذا لا يصحّ أيضًا، بما أن ماركس نفسه ينفي بحقٍ أن يكون قد اخترع الفكرة. صحيح أنه أعاد تعريف المفهوم بأكمله، لكنه ليس هو من نحت عباراته؛ كما أنه لم يفكِّر في البروليتاريا التي

كانت مألوفةً لدى الكثيرين من مفكري القرن التاسع عشر. إن فكرته عن الاغتراب مشتقةٌ في معظمها من هيغل (Hegel)، وقد كانت مألوفةً لدى الاشتراكي والمدافع عن حقوق المرأة الإيرلندي وليام تومبسون (William Thompson). وسنرى لاحقًا أن ماركس لم يكن وحيدًا بين من أعطوا الأولويّة إلى الاقتصاد في الحياة الاجتماعيَّة. كان يؤمن بمجتمعٍ تشاركيٍّ خالٍ من الاستغلال، يسيّره المنتجون أنفسهم، وتمسّك بأن هذا [المجتمع] لا يتحقَّق إلا بوسائل ثوريّة. ولكن هكذا اعتقد الاشتراكي الكبير في القرن العشرين، ريموند وليامز، الذي لم يكن يعتبر نفسه ماركسيًّا. كثيرٌ من الفوضوييِّن والاشتراكيين الليبراليِّن وغيرهم، قد يساندون هذه الرؤيا الاجتماعية، لكنهم يرفضون بشدةٍ الماركسيّة.

قضيتان كبيرتان تقعان في صلب فكر ماركس، الأولى هي الدور الرئيسي الذي يلعبه الاقتصاد في الحياة الاجتماعية، والثانية هي فكرة تعاقب أشكال الإنتاج عبر التاريخ. وسنرى لاحقًا على كلِّ حالٍ، أن هذه المفاهيم لم تكن هي أيضًا من اختراع ماركس الخاصّ به. إذن، هل إن ما كان غريبًا على الماركسيّة ليس مفهوم الطبقة وإنما مفهوم "الصراع" الطبقي؟ هذا بكلِّ تأكيدٍ قريبٌ من صلب تفكير ماركس، لكنه ليس أكثر أصالةً عنده من فكرة الطبقة نفسها. إليك هذين البيتين من الشعر حول سيِّد إقطاعيٍّ غنيٍّ من قصيدةٍ لأوليفر غولدسميث (Oliver Goldsmith) عنوانها: "القرية المهجورة":

الثوب الذي يلفُّ أطرافه في كَسل حريريٍّ
قد ألبس الحقول المجاورة بنصف نموِّها.

إن التناظر والاقتصاد في البيتين نفسيهما، بتناقضهما المتزن تقريبًا يتناقضان مع عدم توازن الاقتصاد الذي يصفانه. فهذان البيتان يدوران حول الصراع الطبقيِّ. فأي أثواب يسلبها المزارعون من الإقطاعيّ. أو لنأخذ هذه الأبيات من قصيدة "كوموس" (comus) لجون ميلتون (John Milton):

لو أن كل إنسان عادلٍ يشعر بالحاجة والعوز
لم يحصل إلا على حصة معتدلة ولائقة

من ذاك الذي يباهي بفجورٍ بالتنعُّم
يُحسن الآن بقليل من الزيادة الفائضة
فإن البركات الطبيعية المليئة بها ستكون موزعة توزيعًا حسنًا
بتناسب لا يفيض عن الحاجة...

وقريب جدًّا من هذا الشعور ما يعبِّر عنه الملك لير [مسرحية لشكسبير]. وفي واقع الأمر إن ميلتون قد سرق تقريبًا هذه الفكرة من شكسبير (Shakespeare). وكان فولتير (Voltaire) يعتقد أن الغني يزداد غنى على دم الفقير، وأن المُلكيّة هي في صميم الصراع الاجتماعي. ويحاول جان جاك روسُّو (Jean-Jacques Rousseau) كما سنرى بالطريقة نفسها. إن فكرة الصراع الطبقيّ ليست بأيٍّ معنى من المعاني خاصةً بماركس، وقد كان هو نفسه مدركًا لذلك تمام الإدراك.

وعلى الرغم من ذلك بقيت عنده فكرة مركزيَّة، مركزيَّةٌ إلى حدٍّ أنه رآها حقيقةً ليست أقل قوةً من القوة التي تقود التاريخ البشريّ. إنها محرك أو ديناميّة النمو البشريّ، وهي ليست الفكرة التي سبق أن شغلت جون ميلتون. ومع أن الكثيرين من المفكرين الاجتماعيِّين نظروا إلى المجتمع البشريّ كوحدةٍ عضويةٍ، فإن الانقسام هو ما يكونها في نظر ماركس. فالمجتمع مؤلف من مصالح متقاربة في ما بينها، ومنطقه هو منطق نزاع أكثر مما هو منطق انسجام، فمن مصلحة الطبقة الرأسماليّة، على سبيل المثال، أن تبقي على الأجور متدنية، ومن مصلحة متلقيي الأجور أن يدفع بها إلى الأعلى.

لقد صرّح ماركس بوضوح في "البيان الشيوعي" أن "تاريخ كلّ المجتمعات الموجودة في السابق هو تاريخ صراعات طبقيَّة". بالطبع لا يمكنه أن يعني ذلك حرفيًّا. فإذا كان تنظيف أسناني يوم الأربعاء الماضي يُعتبر بمثابة جزءٍ من التاريخ، فإنه من الصعوبة بمكانٍ أن ترى فيه مادة للصراع الطبقيّ. وأن تُكسَر رجلي في لعبة الكريكت أو أن أكون مهووسًا بطيور البطريق ليس أمرًا ذا صلة بالصراع الطبقيّ. ربما كان "التاريخ" يشير إلى الأحداث العامة، وليس إلى الأحداث الخاصة مثل تنظيف الأسنان. إلا أن المشاجرة البارحة في

الحانة الليلية هي أمر عام بشكل كاف. وهكذا ربما كان التاريخ مقتصرًا على الأحداث العامة الكبرى. ولكن ما الذي يحدّد ذلك؟ على كل حالٍ، كيف كان الحريق الكبير في لندن نتاجًا للصراع الطبقي؟ قد يُحسب مثالاً على الصراع الطبقي لو أن تشي غيفارا (Che Guevara) قد صدمته شاحنة، ولكن فقط إذا كان عميلاً من المخابرات المركزية الأميركية (CIA) وراء المقود، وإلا لكان مجرد حادث [عارض]. يتداخل تاريخ اضطهاد النساء مع تاريخ الصراع الطبقيّ، إلا أنه ليس وجهًا من أوجهه. يصحُّ الشيء نفسه إذا قيل عن الموهبة الشعريّة لكلٍّ من ووردسورث (Wordsworth) وشيموس هيني (Seamus Heaney). لا يستطيع صراع الطبقات أن يغطي كلَّ شيء.

ربما لم يكنِ ماركس يأخذ ادعاءه بمعناه الحرفي. ففي جميع الأحوال كان المقصود من "البيان الشيوعيّ" أن يكون قطعةً من الدعاية السياسيَّة، ولذلك جاء مليئًا بالعبارات البلاغيَّة. وحتى لو كان الأمر على هذا النحو، ثمة سؤالٌ مهمٌّ حول المقدار الذي يحتويه من الفكر الماركسي. ويبدو أن بعض الماركسيِّين عالجوا الموضوع على أنه نظرية لكلِّ شيء، غير أنها بكلِّ تأكيدٍ ليست كذلك. فواقع أن الماركسيَّة ليس لديها شيءٌ مهمٌّ تقوله حول صناعة الويسكي أو حول طبيعة اللاوعي، وحول عبير الورد، أو لماذا هناك وجود بدلاً من اللاوجود، ليس تكذيبًا للماركسيَّة. إنها لا تنوي أن تكون فلسفةً شاملة. وهي لا تقدم لنا سردًا عن الجمال أو الشهوانيّة، أو عن كيف أن الشاعر يتس (Yeats) يُحقق الصدى النادر لأشعاره. لقد سكت عن مسائل الحبِّ، والموت، ومعنى الحياة. إنه قدم سردًا كبيرًا جدًّا يمتد من فجر الحضارة إلى الحاضر والمستقبل. لكن ثمة سردًا كبيرًا جدًّا آخر إلى جانب الماركسيَّة، مثل تاريخ العلم أو الدين أو الجنس، الذي يتفاعل مع قصّة الصراع الطبقيّ من دون أن يقتصر عليه. (تميل نظريَّة ما بعد الحداثة إلى الاعتقاد بأن هناك إما سردًا كبيرًا واحدًا أو الكثير من الروايات الصغيرة، لكن ليس الحال هنا كذلك). ولذلك فمهما كان قد فكَّر فيه ماركس نفسه، فإن "التاريخ كله كان تاريخ صراع طبقات"، ويجب ألا تؤخذ [هذه الجملة] وكأنها تعني أن كلَّ شيء صدف وحدث يومًا هو أمر يتعلّق بالصراع

الطبقيّ. هذا يعني بالأحرى أن الصراع الطبقيّ هو أساسيٌّ جدًّا للتاريخ البشريّ.

ولكن، بأيِّ معنى هو أساسيّ؟ كيف يكون أساسيًّا أكثر من تاريخ الأديان، مثلاً، أو من تاريخ العلم، أو من تاريخ الاضطهاد الجنسي؟ ليست الطبقة بالضرورة أساسيَّة بمعنى أنها توفر الدافع الأقوى للعمل السياسيّ. لنفكر بدور الهويّة الإثنيَّة في هذا الصدد، الذي لم تعره الماركسّية إلا القليل من العناية. يدَّعي أنتوني غيدنس (Anthony Giddens) أن الخلافات بين الدول، إلى جانب اللامساواة العنصريّة والجنسيّة، "هي بنفس أهمية الاستغلال الطبقيّ"[(1)]. غير أنها مساوية بالأهمية مع ماذا؟ هل تتساوى مع أهمية الأخلاق والأهمية السياسيَّة، أم مع أهمية تحقيق الاشتراكية؟ إننا نسمِّي شيئًا أساسيًّا في بعض الأحيان إذا كان قاعدةً ضرورية لشيءٍ آخر، ولكن يصعب أن نرى أن الصراع الطبقيَّ هو القاعدة الضروريَّة للإيمان الدينيّ، أو للاكتشاف العلميّ، أو لاضطهاد النساء، مهما كانت هذه الأشياء منخرطةً فيه. ويبدو أنه من غير الصحيح أننا إذا دمَّرنا هذا الأساس، فإن البوذية والفيزياء الكونية ومسابقة اختيار ملكة جمال العالم سوف تتهاوى. إن لكلٍّ منها تاريخها المستقلّ نسبيًّا.

إذن، لماذا يكون الصراع الطبقي أساسيًّا؟ يبدو أن جواب ماركس هو من شقَّيْن. فهو يعطي الشكل عددًا كبيرًا من الأحداث، والمؤسسات، وصيغ التفكير التي تبدو لأول وهلةٍ وكأنها بريئة منه؛ وهو يلعب دورًا حاسمًا في المرحلة الانتقاليَّة المضطربة من عصرٍ من التاريخ إلى آخر. فماركس لا يعني "بالتاريخ" كل ما حدث في السابق بل المسار المعين الذي يكمن فيه. إنه يستخدم "التاريخ" بمعنى يفيد المسار الهام للأحداث، وليس كمرادف للوجود البشريّ كله حتى الآن.

إذن، أيُّ فكرةٍ غير فكرة الصراع الطبقيّ تميِّز تفكير ماركس عن النظريات الاجتماعية الأخرى؟ الحقيقة ليست كذلك. لقد رأينا سابقًا أن هذا المفهوم ليس أصيلاً عنده أكثر من مفهوم أساليب الإنتاج. إن ما تفرَّد به في تفكيره هو أنه ألصق هاتين الفكرتين ــ الصراع وأساليب الإنتاج ــ بعضهما ببعضٍ، ليحصل على مشهدٍ تاريخي هو بالفعل جديدٌ وأصيل. أما كيف تُلصق هاتان الفكرتان

الواحدة بالأخرى فبقي موضوع نقاش بين الماركسيّين، علمًا بأن ماركس نفسه قد أسهب حول هذه النقطة. ولكن، إذا كنا حريصين على البحث عمًا هو خاصٌ بعمله، فبإمكاننا القيام بما هو أسوأ من الدعوة للتوقف عند هذا الحدّ. فالماركسيِّة في جوهرها هي نظريّة وممارسة التَّغيير الاجتماعيّ على المدى الطويل. والمشكلة، كما سنرى، هي أن ما يميز الماركسيِّة بشكل أكبر هو أيضًا ما يجعلها أكثر إشكالية.

إن أسلوب الإنتاج، في الماركسيّة بالمعنى الواسع يعني الجمع بين مختلف قوى الإنتاج ومختلف علاقات الإنتاج. تعني قوة الإنتاج الأدوات التي نذهب بها إلى العمل في العالم من أجل إعادة إنتاج حياتنا الماديّة. وهذه الفكرة تغطي كلَّ شيءٍ يشجِّع السيطرة البشرية على الطبيعة أو التحكم فيها لأغراض الإنتاج. فالحواسيب هي قوةٌ منتجةٌ إذا لعبت دورًا في الإنتاج المادي ككلّ، أكثر من كونها تُستخدم في التحدث إلى سلسلةٍ من القَتَلة الذين يتنكرون كغرباء لطفاء. وكانت الحمير في إيرلندا في القرن التاسع عشر قوةَ إنتاج. والقوة العاملة البشريَّة هي أيضًا قوة منتجة. غير أن هذه القوى لا توجد أبدًا على حالتها الطبيعية. فهي مرتبطةٌ دائمًا بمختلف العلاقات الاجتماعية التي يعني بها ماركس علاقاتٍ بين الطبقاتِ الاجتماعيَّة. مثلاً، قد تتحكم إحدى الطبقات الاجتماعية في وسائل الإنتاج، في حين ترى طبقةٌ اجتماعيَّة أخرى أنها مستغلَّةٌ منها.

يعتقد ماركس أن القوى المنتجة تميل إلى التطور مع تكشف أحداث التاريخ. وهذا ليس ادعاءً بأنها تتقدم على الدوام، لأنه يبدو أنه يعتبر أن هذه القوى قد تسقط في حقب طويلةٍ من الركود. وعامل هذا التطور هو الذي يتحكم بالإنتاج المادي، بصرف النظر عن الطبقة الاجتماعية. وبحسب صيغة التاريخ هذه توجد على الرغم من ذلك، القوى المنتجة "الخاصة"، الطبقة الأكثر قابليةً لأن توسِّعها. ومع ذلك ترد هنا نقطة تبدأ معها العلاقات الاجتماعية السائدة بالعمل كعائق في وجه هذه القوى بدلاً من العمل على تنميتها. تسير هذه العلاقات نحو التناقض مع هذه القوى إلى أن يحين الوقت لثورةٍ اجتماعية. يحتد

الصراع الطبقيُّ وتستولي الطبقة الاجتماعية القادرة على دفع قوى الإنتاج إلى الأمامِ على السلطة من أسيادها القدامى. فالرأسماليّة، على سبيل المثال، تترنَّح من أزمةٍ إلى أخرى، ومن سقطةٍ إلى أخرى، بفعل العلاقات الاجتماعية المنخرطة فيها، وعند نقطةٍ ما تترنح في انحدارها. عندئذ تقترب الطبقة العاملة من الاستيلاء على الملكيَّة ومن التحكم بالإنتاج. حتى إن ماركس يدّعي في مكان من كتابه بأن استيلاء طبقةٍ اجتماعيَّةٍ على السلطة لا يتم إلى أن تكون قوى الإنتاج قد تطوَّرت بما يكفي عن قوى الإنتاجِ السابقةِ.

توصف هذه الدرجة بإيجاز شديد في الفقرة المشهورة التالية:

> في مرحلة معينة من تطوُّرها، تدخل القوى المنتجة في المجتمع في تناقض مع علاقات الإنتاج الموجودة؛ أو- وهذا ليس سوى تعبير قانونيٍّ للشيء نفسه- مع علاقات الملكيَّة التي كانت تعمل معها حتى الآن. وتتحول هذه العلاقات من أشكال تطوُّر للقوى إلى قيودٍ لها. حينئذ يبدأ عصر الثورة الاجتماعيَّة(2).

توجد في هذه النظريَّة مشاكل عديدة، وقد سارع الماركسيُّون أنفسهم إلى إبرازها. فأولاً، لماذا آمن ماركس إلى حدٍّ كبيرٍ بأن القوى المنتجة تتطوَّر؟ هل صحيحٌ أن التطوُّر التكنولوجيَّ ينمو باتجاه تراكميٍّ، بمعنى أن الكائنات البشريَّة ترفض أن تتخلى عن المزايا التي تحصل في فترات الازدهار والفعالية. هذا لأننا كنوعٍ، عقلانيُّون نسير باعتدالٍ، مع أننا ميّالون إلى أن نكون مقتصدين في العمل. (هذه هي العوامل التي تجعل طوابير الزبائن أمام صناديق المتاجر بطولٍ واحدٍ تقريبًا). وبما أننا اخترعنا البريد الإلكتروني، يبقى من غير المرجَّح أن نعود إلى الكتابة على الصخور. ولدينا كذلك المقدرة على نقل هذه الميزات إلى الأجيال المستقبليَّة. فالمعرفة التكنولوجية نادرًا ما تضيع حتى إذا دُمِّرت التكنولوجيا نفسها. ولكن في هذا حقيقةٌ متعثرة إلى حدّ أنها لا تؤدي إلى تنويرنا كثيرًا. لا تفسِّر، مثلاً، لماذا تتطور قوى الإنتاج نحو الأكمل بسرعةٍ كبيرةٍ في أزمنةٍ معيَّنةٍ، لكنها تركد من قرون إلى أخرى. مهما يكن الأمر، فإن التطوُّر الأكبر سيكون متعلِّقًا بالعلاقات الاجتماعيَّة السائدة، وذلك ليس في السياق

الغريزيّ. ويرى بعض الماركسيِّين أن الإكراه في تحسين قوى الإنتاج ليس قانونًا تاريخيًا عامًّا، بل هو التزام خاص بالرأسماليّة. وهم يعارضون الاعتقاد بأن كلَّ أسلوب إنتاج يجب أن يكون متبوعًا بأسلوب أكثر إنتاجيَّةً، ومسألة إدخال هؤلاء الماركسيين ماركس نفسه في حججهم هي مسألة خاضعة للنقاش.

وثانيًا، ليست الآلية التي "انتُخبت" بموجبها الطبقات الاجتماعية لأداء مهمَّة تنمية القوى العاملة واضحة. فهذه القوى ليست في حقيقة الأمر شخصيات خياليَّة قادرة على أن تستعرض تحت نظرها المشهد الاجتماعيّ، وأن تستحضر مرشّحًا خاصًّا لمساعدتها. إن الطبقات الحاكمة لا تُشجِّع بالطبع القوى العاملة على الخروج إلى الغيريَّة بقدر ما تمسك بقوةٍ بالتعبير عن هدف إطعام الجائعين وإكساء العراة. هي بدلاً عن ذلك تميل نحو متابعة مصالحها المادِّية قاطفةً الفائض من عمل الآخرين. ومهما يكن الأمر، فالفكرة هي أنها بفعلها هكذا إنما تعمل، عن غير قصدٍ، على تقدُّم القوى العاملة ككلٍّ، وتعمل معها (أقله على المدى البعيد) على تقدُّم الصحَّة البشريَّة والروحيَّة والماديَّة أيضًا. وهي تعزّز الموارد التي أُبعد عنها معظم أعضاء المجتمع الطبقيّ ولكن، بفعلها هكذا تبني شرعيَّةً، ويكون بموجبها الرجال والنساء ككلٍّ يومًا ما وَرَثةً في المستقبل الشيوعيّ.

يعتقد ماركس بكلِّ وضوحٍ أن الثراء المادِّيّ يمكن أن يدمِّر صحتنا الأخلاقية. ومع ذلك لم يرَ هوَّةً بين ما هو أخلاقيّ وما هو مادِّيٌّ، كما يفعل بعض المفكرين المثاليِّين. وبرأيه أن عدم انتشار القوى العاملة يعني عدم انتشار القوى البشريَّة المبدعة وقدراتها. ويعتقد بمعنى ما أن التاريخ ليس أبدًا أكذوبة حول التقدُّم. ونحن، بدلاً عن ذلك نتحوّل من نوعٍ إلى نوع آخر من المجتمع الطبقيّ، ومن نوعٍ من أنواع القمع إلى أنواع أخرى من الاستغلال. بمعنى آخر، ومهما كان الأمر؛ فإن رقيّ الكائنات البشريّة يقتضي وجود حاجاتٍ أكثر تعقيدًا، ورغباتٍ متشابكة في طرقٍ أكثر تعقيدًا وأكثر فائدةً، تخلق أنواعًا من العلاقات وطرقًا جديدةً للوفاء بها.

ستدخل الكائنات البشريَّة بأسرها في هذا الميراث في المستقبل الشيوعيّ،

غير أن عملية البناء لا يمكن فصلها عن العنف والاستغلال. وفي النهاية ستقوم علاقاتٌ اجتماعيَّة تنشر هذا الثراء لصالح الجميع. لكن عملية التراكمِ نفسه تتضمَّن حرمان أكثريَّةٍ كبيرةٍ من الرجال والنساء من الاستمتاع بثمارها. وبما أن الأمر كذلك، فقد جاءت شروحات ماركس لتقول: "يتطوّر التاريخ بناحيته السيِّئة". ويبدو الأمر وكأنه بالرغم من الظلم اليوم لا يمكن تفاديه من أجل عدالة لاحقة. فيما بعد تأتي النهاية على خلاف الوسائل: فلو لم يكن الاستغلال لكن انتشار القوى المنتجة كبيرًا، ولو لم يكن مثل هذا الانتشار لما وجدت قاعدةٌ مادية للاشتراكيَّة.

إن ماركس محقٌّ بكل تأكيدٍ حينما يرى أن الماديَّ والروحيَّ هما في نزاع وتصادم على السواء. فلم يحكم على المجتمع الطبقيِّ ببساطةٍ بسبب وحشيتّه الأخلاقيَّة، مع أنه قد فعل ذلك أيضًا، وهو يعترف بأن الإشباع الروحيِّ يقتضي أساسًا ماديًّا. لا يمكن أن تكون لك علاقةٌ "محتشمةٌ" إذا كنت لصًّا. كلُّ توسُّع للتواصل البشريِّ يجلب معه أشكالاً جديدةً من المجتمعات وأنواعًا جديدةً من الاختلاف. قد تحول التكنولوجيا الجديدة دون [نموٍّ] القدرة البشريَّة لكنها قد تشجِّعها أيضًا. يجب ألا يُحتفى قليلاً بالحداثة، ولكن أيضًا لا بد من أن تُنبذ بازدراء. إن صفاتها الإيجابية والسلبيّة تكمن في جزئها الأكبر في مظاهر العملية نفسها. هذا هو السبب الوحيد لماذا يستطيع النهج الجدلي وحده التقاط كيفية التناقض في جوهرهِ.

أيًّا كان كلُّ ما سبق، يبقى أنه توجد في نظريَّة ماركس حول التاريخ مشاكل حقيقيَّة. لماذا، على سبيل المثال، تعمل نفس الآلية - الصراع بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج - على [تعميق] الهوَّة بقصد الانتقال من عصر مجتمع طبقيٍّ إلى آخر؟ ما الذي له قيمةٌ بالنسبة إلى هذا التماسك الإيجابيِّ عبر فتراتٍ واسعة من الزمن؟ على كلِّ حالٍ، ليس بالإمكان قلب طبقة مسيطرة طالما كانت في أشدِّ عنفوانها، إذا لم تكن المعارضة السياسية قويةً بما يكفي. هل علينا بالفعل أن ننتظر إلى أن تتعثر قوى الإنتاج؟ وهل لا يمكن للقوى المنتجة أن تدكَّ في الحاضر أسس العنف لكي تستولي عبر تشكيل أشكالٍ جديدةٍ من

تكنولوجيا العنف؟ صحيحٌ أنه مع نموٍّ القوى العاملة يميل العمَّال إلى أن يكونوا أكثر مهارةً، وأكثر تنظيمًا وتعليمًا وأكثر ثقة بالنفس (ربما) من الناحية السياسية وأكثر تطورًا. ولكن لهذا السبب بالذات يمكن أيضًا ان يوجد عددٌ أكبر من الدبابات، وكاميرات المراقبة، والصحف اليمينيَّة، ومن طرقٍ للالتفاف حول أماكن العمل. قد تجبر التكنولوجيات الجديدة عددًا أكبر على البطالة ومن ثَمَّ إلى الهمود السياسيّ. ومهما كانت الحال، سواء كانت الطبقة الاجتماعية مهيَّأةً للقيام بثورةٍ أم لا، يبقى أنها مهيَّأة لتنمية عدد أكبر من القوى العاملة. القدرات الطبقيَّة مشكَّلة بفعل سلسلةٍ من العوامل. ولكن كيف لنا أن نعرف أن منظومةً متميِّزةً من العلاقات الاجتماعيَّة ستكون نافعةً لهذا الغرض؟

لا يمكن أن يُشرح ببساطةٍ تغيُّرٌ في العلاقات الاجتماعيَّة بتوسُّعٍ للقوى الإنتاجية، كما أن التغيُّرات الخارقةَ في القوى الإنتاجية لا تؤدي إلى علاقات اجتماعيَّةٍ جديدةٍ، كما توضِّح ذلك الثورة الصناعيَّة. ويمكن للقوى المنتجة نفسها أن تعيش مع تنظيماتٍ مختلفةٍ من العلاقات الاجتماعية. فالستالينيَّة والرأسمالية الصناعيَّة هي مثالٌ على ذلك. وحينما يتعلَّق الأمر بزراعةٍ فلاحيَّةٍ من الأزمنة القديمة وصولاً إلى العصر الحديث، فإن منظومةً طويلةً من العلاقات الاجتماعيَّة وأشكالاً من المُلكيَّة أظهرت أن هذا أمر ممكن؛ فهل باستطاعة المنظومة الواحدة من العلاقات الاجتماعية أن تنمِّي أنواعًا مختلفةً من القوى المنتجة؟ فلننظر إلى الصناعة الرأسماليّة والزراعة الرأسماليّة. القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج لم تكن على تناغم عبر التاريخ. والحقيقة هي أن كلَّ مرحلةٍ من تطوُّر القوى المنتجة تفتح مجالاً كاملاً لعلاقاتٍ اجتماعيَّةٍ جديدةٍ، دون أي ضمانة بأن إحدى هذه المنظومات ستتحول إليه. كما أنه لا ضمانة بأن عاملاً ثوريًّا ممكنًا سيكون جاهزًا بشكلٍ مناسبٍ حينما تأتي ساعة الحسم التاريخيّ. أحيانًا لا يكون هناك أيُّ طبقةٍ بإمكانها أن تأخذ القوى المنتجة إلى الأمام، مثلما حدث في الحالة الكلاسيكيَّة للصين.

وعلى الرغم من ذلك يبقى الرابط بين القوى والعلاقات واضحًا؛ وهو يسمح لنا، بين أشياء أخرى، بأن نتعرّف على إمكانيَّة أن تكون لك علاقة ما من

العلاقات الاجتماعية في حال كانت القوى المنتجة قد تطوّرت إلى حدٍّ معيَّن. إذا كان عددٌ من الناس يعيشون في رفاهيَّةٍ أكثر من غيرهم، عندئذ عليك أن تنتج فائضًا اقتصاديًّا قابلاً للقياس، وهذا ليس ممكنًا إلا عند نقطةٍ معيَّنةٍ من التطوُّر الإنتاجيّ. لا تستطيع أن تحافظ على كامل بلاطٍ ملكيٍّ واسعٍ، مع خدمٍ وحرَّاسٍ ومهرِّجين وحجَّاب، إذا كان على كلٍّ واحدٍ منهم أن يرعى قطيعًا من الماعز أو يستأصل النبات الضار دائمًا لكي يتمكن من البقاء.

الصراع الطبقيُّ هو في جوهره صراعٌ على الفائض، وكونه كذلك فهو باقٍ على ما يبدو طالما أنه يوجد ما يكفي للجميع. تحدث الطبقة كلما كان الإنتاج الماديُّ منظَّمًا على هذا الشكل بحيث يُجبر بعض الأفراد على أن ينقلوا فائض العمل إلى آخرين لكي يبقوا على قيد الحياة. وحينما يكون القليل، أو لا شيء من هذا الفائض، كما هي الحال في ما يسمَّى الشيوعيَّة البدائيَّة، حيث على كلِّ فرد أن يعمل، ولا أحد يستطيع أن يعيش على كدح الآخرين، عندئذ لا يمكن أن توجد طبقاتٌ. وفي مرحلةٍ لاحقةٍ، يوجد ما يكفي من فائضٍ لبناء طبقاتٍ مثل الأسياد الإقطاعيين، الذين يعيشون من عمل أتباعهم. وحدها الرأسماليَّة تضمن ما يكفي من فائضٍ لكي يصبح محو القلَّة، وبالتالي الطبقات الاجتماعيَّة، ممكنًا. لكن الاشتراكيَّة لا يمكن أن تطبِّق هذا عمليًّا.

ولكن من غير الواضح لماذا يجب على القوى المنتجة أن تنتصر على العلاقات الاجتماعية – لماذا تبدو هذه الأخيرة ملزمةً على الخضوع بتواضعٍ للأولى. يضاف إلى ذلك أن النظريَّة لا تتوافق على ما يبدو مع الطريقة التي يرسمها ماركس فعليًّا للانتقال من الإقطاع إلى الرأسماليّة، أو من ناحيةٍ أخرى، من العبوديَّة إلى الإقطاع. والصحيح أيضًا أن الطبقات الاجتماعية نفسها قد بقيت غالباً في السلطة لعدة قرون على الرغم من عدم قدرتها على تحفيز نمو الإنتاج.

وإحدى الشوائب الواضحة لهذا النموذج تكمن في حتميته. فلا شيء يبدو قابلاً لمقاومة المسيرة الصاعدة لقوى الإنتاج. فالتاريخ يعمل طبقًا لمنطقٍ داخليّ. يوجد "موضوعٌ" واحدٌ للتاريخ (القوى المنتجة المتنامية بثباتٍ) يرسم كلَّ الطريق له، ملقيًا جانبًا كلَّ التنظيمات السياسيَّة التي تنشأ على طريقه. إنها رؤيا

ميتافيزيقيَّةٌ مصحوبة بانتقام. لكنها مع ذلك ليست سيناريو مبسَّطًا عن التقدُّم. ففي النهاية تعمل القوى والإمكانيات البشريَّة التي تتطوَّر مع القوى المنتجة على خلق نوعٍ من الإنسانيَّة أكثر نعومةً. أما الثمن الذي قد ندفعه لذلك فهو ثمنٌ مرعب. كلُّ تقدم للقوى المنتجة هو نصرٌ للتمدُّن وللوحشيَّة على حدٍّ سواء. قد يجاب أن في أعقابه إمكانياتٍ جديدةً للتحرُّر، لكنه يحدث أيضًا ملطَّخًا بالدماء. لم يكن ماركس بيَّاع تقدُّمٍ إلى هذه الدرجة من السذاجة، كان يعي تمامًا الثمن المرعب للشيوعيَّة.

صحيحٌ أن هناك أيضًا صراعًا طبقيًا، يبدو وكأنه يوحي بأن الرجال والنساء هم أحرار. ويصعب الاعتقاد بأن الإضرابات وإغلاق المصانع واحتلالها مفروضةٌ بقوة إلهية. ولكن ماذا لو أن هذه الحرِّية الحقيقيَّة كانت، إن صحَّ الكلام، مبرمجةً مسبقًا في مسيرة التاريخ غير القابلة للتوقف؟ يوجد هنا تماثلٌ مع التفاعل المسيحيِّ بين العناية الإلهيَّة والإرادة البشريَّة الحرَّة. بالنسبة إلى المسيحيِّين، فإن الفعل الحر هو التعارك مع الشرطة المحلية. لكن الله سبق أن رأى هذا الفعل منذ الأزل وأدرجه داخل كل مخطَّطه للبشريَّة. فلم يُكْرهني على أن ألبس يوم الجمعة الفائت ثوب خادمة في قاعة رئيسية، وأن أسمِّي نفسي ميليا؛ لكن الله، كونه عارفًا بكلِّ شيءٍ، يعلم أنني سوف أرسم في عقلي بالرغم من ذلك ملمح هذه الخطط المضحكة للخادمة ميليا. حينما أصلِّي من أجل الحصول على لعبة دبٍّ أفضل من تلك النائمة على مخدَّتي في الوقت الحاضر، فهذا لا يعني أن الله لم يكن لديه أبدًا أدنى نيَّةٍ في أن يجعل نعمةً كهذه لا تنزل عليَّ إلا بعد أن يستمع إلى صلاتي، فيغيِّر رأيه. الله لا يمكن أن يغيِّر رأيه، وإنما يقرِّر منذ الأزل أن يعطي لعبة جديدة بسبب صلاتي التي سبق ورآها أيضًا منذ الأزل. وبمعنىً من المعاني ليس قدوم ملكوت الله مقرَّرًا مسبقًا. إنه سيحدث فقط إذا عمل الرجال والنساء في سبيله في الوقت الحاضر. أما واقع أنهم سوف يعملون في سبيله بإرادتهم الحرة، فهذه هي في ذاتها نتيجة نعمة الله التي لا بدَّ منها.

ثمة تفاعل مماثل بين الحرية والحتمية عند ماركس. ويبدو أحيانًا أنه يعتقد

أن الصراع الطبقي، رغم أنه حر بمعنى من المعاني، محكوم بالاشتداد في ظل ظروف تاريخية معينة، وفي أزمنة يمكن فيها التنبؤ بيقين بنتائجه. لنأخذ مثلاً مسألة الاشتراكية. يبدو أن ماركس ينظر إلى مجيء الاشتراكية على أنه حتمي. وقد قال ذلك أكثر من مرة. فهو يصف في "البيان الشيوعي" أن سقوط الطبقة الرأسمالية وانتصار الطبقة العاملة هما "حتميان بالتساوي". وليس ذلك لأن ماركس يعتقد بوجود قانون سري في التاريخ يقود إلى الاشتراكية مهما يمكن أن يفعل الرجال والنساء. ولو كان الأمر كذلك، فلماذا ألح على الحاجة إلى الصراع السياسي؟ ولو كانت الاشتراكية حتمية فعلاً، فقد يحسب المرء أننا لسنا بحاجة سوى إلى انتظار وصولها. فالحتمية التاريخية هي وصفة للاسترخاء السياسي. فقد لعبت في القرن العشرين دورًا رئيسيًّا في فشل الحركة الشيوعيّة في محاربة الفاشية، وأكدت على أن الفاشية لم تكن أكثر من حشرجة النظام الرأسمالي الموشك على الانقراض. وقد يدعي المرء بأنه نظرًا إلى أن ما هو حتمي في القرن التاسع عشر كان يمكن التنبؤ به أحيانًا، فإن الحالة لا تنطبق علينا الآن. فالجمل التي تبدأ بعبارة "من المحتم الآن أن..." تنطوي على مسحة من الرياء.

لم يعتقد ماركس بأن حتمية الاشتراكية، تعني إمكانية بقائنا مستسلمين. بل آمن بأنه بمجرد فشل الرأسمالية، فإن العمال لن يكون لهم أي عذر في عدم الاستيلاء على السلطة. وسوف يدركون بأن تغيّر النظام يصب في مصلحتهم، وبأنهم يملكون القدرة على تغييره نظرًا لأنهم يشكلون الأغلبية. وبالتالي فسوف يفعلون ما تمليه عليهم عقولهم ويبنون نظامًا بديلاً. فلماذا الاستمرار بالعيش ببؤس في ظل نظام نكون قادرين على تغييره لمصلحتنا؟ ولماذا تترك قدمك تشعرك بحكة لا يمكن تحملها في الوقت الذي تكون فيه قادرًا على حكها؟ وكما أن عمل الإنسان المسيحي هو رغم كونه جزءًا من خطة مُقدّرة مُسبقًا، فإن تفكك الرأسمالية بالنسبة لماركس سوف تدفع الرجال والنساء بشكل حتمي إلى إزالتها بإرادتهم الحرة.

يتكلم ماركس إذن عمّا يُلزَم الرجال والنساء الأحرار بفعله تحت شروط

معيَّنَة. لكن هذا متناقض بكل تأكيدٍ، بما أن الحرية تعني أنه لا يوجد أيٌّ شيءٍ أنت ملزمٌ بالقيام به. أنت لست ملزمًا بالتهام لحم خنزير بكامله إذا كانت أمعاؤك تعاني من جوعٍ شديد. فقد تفضل الموت على ذلك إذا كنت مسلمًا. فإذا كان هناك مجرى واحد للفعل، فإنني على الأرجح سآخذه، وإذا كان يستحيل عليَّ أن آخذه، حينئذ، في هذه الظروف أنا لست حُرًّا. قد تترنَّح الرأسماليّة لدرجة الهلاك، ولكن ذلك لا يعني أن الاشتراكيَّة هي التي ستحلُّ محلها. ربما الفاشيَّة أو البربرية. وقد تكون الطبقة العاملة أيضًا مضعضعةً ومشتتة بسبب تفكك منظومة العمل البنّاء. وفي لحظةٍ مظلمةٍ ليست غريبةً عنه، فكَّر ماركس أن الصراع الطبقيّ قد يسفر عن "دمارٍ جماعيّ" للطبقات المكافحة.

ثمة إمكانيَّة لم يكن ماركس قادرًا على استباقها بالكامل، هذه الإمكانيَّة هي أن المنظومة يمكن أن تدفع عن نفسها الاضطرابات السياسيَّة بالإصلاح. الاشتراكية الديمقراطيَّة هي متراسٌ يقيها من الكارثة. بهذه الطريقة يمكن للفائض الذي جنته القوى المنتجة النامية أن يُستخدم لإبعاد خطر الثورة، وهذا لا يتطابق إطلاقًا مع ترتيب الخطة التاريخيَّة التي رسمها ماركس. يبدو أن ماركس كان يؤمن بأن الازدهار الرأسماليّ لا يمكن أن يكون إلا مؤقَّتًا، وأن النظام يمكن أن يكون مؤسَّسًا، وأن الطبقة العاملة سوف تنهض لا محالة وتستغني عنه. ولكن ولسببٍ وحيدٍ سيتجاوز الطرق الكثيرة (الأكثر تعقيدًا الآن مما كانت عليه في أيام ماركس) التي يمكن حتى للرأسماليّة المتأزِّمة أن تؤمِّن بها موافقة مواطنيها. لم يكن لدى ماركس مجلات كفوكس نيوز أو ديلي ميلز ليعتمد عليها.

هناك بالطبع، مستقبلٌ آخر يمكن لأحدنا أن يواجهه، وهو أن لا مستقبل على الإطلاق. لم يكن باستطاعة ماركس أن يرى مسبقًا إمكانيَّة كارثة نوويَّة أو بيئيَّة. قد تنهار الطبقة الحاكمة بضربةٍ آتيةٍ من نيزك، أو من قضاء وقدر يمكن أن يعتبره بعضهم أفضل من ثورةٍ اجتماعيَّةٍ. وحتى النظريَّة الأكثر حتميَّةً حول التاريخ تنهار بأحداثٍ عارضةٍ كهذه. على الرغم من كل هذا، يمكننا أن نبحث دائمًا عن مدى الحتميَّة التاريخيَّة التي رأى ماركس أنها حتميَّة فعلاً. لو لم يكن في عمله أكثر من فكرة القوى المنتجة المولِّدة لعلاقاتٍ اجتماعيَّة معيَّنةٍ، لكان

الجواب واضحًا. وقد يصل ذلك إلى حتميَّة مكتملة، وفي هذه الحالة سوف يكون قليلٌ من الماركسيِّين اليوم مستعدِّين للموافقة عليها[3]. وبناء عليه فإن الكائنات البشريَّة ليست هي التي خلقت تاريخها الخاصّ: بل إن القوى المنتجة هي التي تقود حياةً غريبةً ومنتشيةً خاصة بها.

ولكن يوجد تيارٌ فكري آخر في أعمال ماركس، تكون الأفضلية بموجبه للعلاقات الإنتاجيَّة الاجتماعيَّة وليس لغيرها. فإذا كانت الإقطاعيَّة قد مهَّدت الطريق للرأسماليّة، فذلك لم يكن بسبب أن هذه الأخيرة كان باستطاعتها أن تُنَمِّي القوى المنتجة بفعَّاليّة أكبر، بل لأن العلاقات الاجتماعيَّة في الأرياف كانت قد بَطُلت تدريجيًّا بفعل العلاقات الرأسماليّة. لقد خلق الإقطاع الشروط التي كان باستطاعة الطبقة البورجوازيَّة أن تنمو فيها، غير أن هذه الطبقة لم تنشأ كنتيجة لنمو العلاقات الإنتاجيَّة. يضاف إلى ذلك أنه لو نمت قوى الإنتاج تحت الإقطاعيَّة، فلن يكون هذا بفعل ميلٍ نحو التطوّر، لأسباب تعود إلى مصلحةٍ طبقيَّة. ذاك أنه في المرحلة الحديثة، لو نمت القوى المنتجة بهكذا سرعةٍ على مدى بعض القرون الماضية فإن السبب يعود إلى تعذر بقاء الرأسماليّة على قيد الحياة من دون نموٍّ مستمرٍّ.

وبناءً على هذه النظريَّة البديلة، فإن الكائنات البشريَّة، في ظلِّ العلاقات الاجتماعيَّة والصراعات الطبقيَّة، هي بالفعل صانعة تاريخها الخاص بها. لقد علَّق ماركس يومًا بالقول إنه هو وإنغلز قد أبرزا "الصراع الطبقيَّ بوصفه القوة المحرِّكة المباشرة للتاريخ" على مدى أربعين سنةٍ تقريبًا[4]. فالمهم حول الصراع الطبقيِّ هو أن التنبؤ بنتائجه غير ممكن، وبالتالي لا تستطيع الحتميَّة أن تجد لها هنا موطئ قدم. يمكنك أن تجادل دائمًا بالقول إن الاختلاف الطبقيَّ محتَّمٌ، أي إنه من طبيعة الطبقات الاجتماعية أن تدافع عن مصالحها المتضاربة وأن هذا الأمر يحدده نمط الإنتاج. لكن هذا الصراع "الموضوعي" على المصالح يأخذ من الآن فصاعدًا شكل معركةٍ سياسيَّةٍ تمامًا؛ ومن الصعب أن نرى كيف يمكن أن يكون لهذه المعركة بطريقةٍ ما مخطَّطٌ مسبق. ربما فكَّر ماركس أن الاشتراكية كانت [مرحلةً] لا يمكن تجنُّبها، لكنه بالتأكيد لم يفكِّر أن

قوانين المصنع/ أو كمُّونة باريس ستحدث. فلو كان ذلك بالفعل محتَّمًا بالمعنى الأصلي [للكلمة] لكان يستطيع ربما أن يُخبرنا متى وكيف ستحصل الاشتراكيَّة. لقد كان نبيًّا بمعنى فضح الظلم وليس بمعنى الحملقة في بلُّورةٍ سحريَّة.

كتب ماركس: "التاريخ لا يصنع شيئًا، ولا يملك ثروةً طائلةً، ولا يشنُّ معارك. إنه رجلٌ، رجلٌ فعلاً، يفعل كلَّ هذا، ويملك ويحارب؛ ليس 'التاريخ' كما كان في السابق، شخصًا منفردًا يستخدم رجلاً ما كأداةٍ ليصل إلى أهدافه، التاريخ ليس سوى نشاط رجلٍ يتابع أهدافه"[5]. وحينما يعلّق ماركس على العلاقات الطبقيَّة في القديم، في عالم القرون الوسطى أو في العالم الحديث، غالبًا ما يكتب عنهما كما لو أن هذين العالمين هما ما كانا عليه أصلاً. وهو يشدِّد أيضًا على أن كلَّ شكل من أشكال الإنتاج، من العبوديَّة والإقطاعيَّة حتى الرأسماليّة، له قوانين تطور خاصَّة به. فإذا كان هذا الوضع كذلك لن يحتاج المرء لأن يُفَكِّر بشدةٍ بالغةٍ من حيث العملية التاريخية "الخطية" التي يتبع فيها كلُّ شكل من أشكال الإنتاج الأشكال الأخرى طبقًا لنوع من المنطق التاريخيّ. لا يوجد في الإقطاعيَّة ما هو مستوطنٌ فيها ينقلب إلى رأسمالية على نحو محتَّم. لم يعد يوجد سياق منفردٌ يجري عبر نسيج التاريخ، بل توجد مجموعة من الاختلافات والانقطاعات. إنه الاقتصادُ السياسيُّ البورجوازيّ، وليس الماركسيَّة، الذي يفكِّر بعبارات قوانين تطورية عالمية. وكان ماركس نفسه قد اعترض على المهمة التي كان يسعى لتحقيقها من خلال جعل التاريخ خاضعًا لقانون واحد. كان مضادًّا بعمقٍ لتجديداتٍ فاقدة الحياة كهذه على أنها حريَّةٌ تليق برومنطيقيٍّ جيِّدٍ. لقد أكد على أن "الطريقة المادية تتحول إلى نقيضها إذا لم "تؤخذ كمبدأ مسيِّرٍ للبحث بل كنموذجٍ جاهزٍ تشكل وفقًا له وقائع التاريخ بشكلٍ يناسبه"[6]. كان [ماركس] يحذِّر بذلك من أن أصول الرأسماليّة، يجب ألا تحوَّل "إلى نظريَّةٍ تاريخيَّةٍ – فلسفيَّةٍ عن المسيرة العامة المفروضة من القضاء والقدر على كلِّ الشعوب مهما كانت الظروف التي وجدوا أنفسهم فيها"[7]. إذا وُجدت اتجاهاتٌ في التاريخ، فقد وُجدت أيضًا ظروف مضادَّة تؤكِّد أن النتائج ليست مضمونةً.

قلّل بعض الماركسيِّين من دور قضيَّة "أوليَّة القوى المنتجة"، ورفعوا من

قيمة النظريَّة البديلة التي قمنا قبل قليل بفحصها. لكن هذا على الأرجح [موقف] دفاعيٌّ جدًّا. النموذج السابق يحدث فجأة في نواحٍ هامَّة في أعمال ماركس التي توحي بأنه كان يأخذها بجديّة كبيرة. ولا توحي هذه النواحي بأنها أشبه بانحرافٍ مؤقَّتٍ. وهذا أيضًا هو النهج الذي فسَّره عمدًا الماركسيُّون من أمثال لينين وتروتسكي حول تلك النواحي. ويزعم بعض المعلقين أنه في الوقت الذي أقدم فيه ماركس على كتابة "رأس المال" كان قد تخلَّى نوعًا ما عن اعتقاده السابق حول القوى المنتجة كأبطالٍ للتاريخ، في حين لم يقتنع آخرون بذلك. وأيًا يكن الأمر، فالدارسون لأعمال ماركس هم أحرارٌ في أن يختاروا أيًا من تلك الأفكار التي تبدو أكثر معقوليّة. الماركسيُّون المتشدّدون وحدهم هم الذين يرون أن كلَّ أعمال ماركس قد كُتِبت بشكلها النهائيّ، وتوجد قلّةٌ من رجال أيامنا هذه هم أقلُّ من التنوُّع المسيحيّ.

لا يوجد دليل على أن ماركس كان بشكلٍ عامٍّ من أتباع الحتميَّة، بمعنى أن الأفعال البشريَّة حرَّة. على العكس، كان ماركس يؤمن بكلِّ وضوحٍ بالحرِّيَّة، وكان يتكلَّم دائمًا، وليس فقط في كتاباته الصحفيَّة، عن كيفيَّة أنه يجب على الأفراد أن يعملوا بطريقةٍ مغايرةٍ مهما كانت الحدود التاريخيَّة المفروضة على خياراتهم. وإنغلز الذي وجد البعض أنه يؤمن تمامًا بالحتميَّة، كان له طيلة حياته اهتمامٌ باستراتيجيَّةٍ عسكرية يصعب أن تكون مسألة قضاء وقدر(8). فعلينا أن نعثر على ماركس الذي يشدِّد على الشجاعة والثَّبات كعاملين جوهريّين للنصر السياسيِّ، والذي على ما يبدو يأخذ بالاعتبار التأثير الحاسم للأحداث العشوائية على العملية التاريخية. وكون الطبقة العاملة في فرنسا كانت قد ابتليت بالكوليرا سنة 1849 هو مثالٌ على ذلك.

على كلِ حالٍ ثمة أنواعٌ مختلفةٌ من الحتميَّة. فبإمكانك أن تعتبر أن بعض الأشياء محتَّمةٌ من دون أن تكون من أتباع الحتميَّة. حتى الليبراليُّون يؤمنون بأن الموت محتَّم. فإذا حاول عدد كاف من سكَّان تكساس أن يحشروا أنفسهم في كشك الهاتف، فإن بعضهم سيجد نفسه قد مُعس بشكلٍ خطيرٍ فعلاً. هذا ويعد

ذلك من مسائل الفيزياء أكثر مما هو قضاء وقدر. كما أنه لا يغيِّر من الواقع أنهم قاموا بحشر أنفسهم بملء إرادتهم. ونظريَّات ماركس حول الاغتراب والحاجة إلى معبوداتٍ صنميَّةٍ هي نظريَّات مؤسَّسة على هذه الحقيقة بالذات.

ولا توجد معانٍ أخرى للحتميَّة. فالاعتقاد بأن انتصار العدل في زيمبابوي حتميٌّ قد لا يعني أنه محكوم بأن يحدث. وقد يكون نوعًا من الأمر الأخلاقيِّ أو السياسيِّ، بمعنى أنه من المريع أن يتمَّ تمثُّله. "اشتراكيَّة" أو بربريَّةٌ" هذا لا يوحي بأنّنا نريد أن ننتهي بلا شكٍ من العيش في ظل هذه أو تلك. ولربما كان هناك طريق لإبراز النتائج التي لا يمكن التفكير فيها على أساس أنه لا يمكن إنجازها. لقد قدم ماركس في "الإيديولوجيا الألمانية" حجةً أنه" في الأيام الحاضرة... من الواجب على الأفراد أن يلغوا الملكيَّة الخاصّة"، لكن هذا "الواجب" إنما هو تحريض سياسيّ أكثر مما هو إيحاء بأنه ليس لديهم خيار. إذن، قد لا يكون ماركس من أتباع الحتميَّة بصورةٍ عامّة، وإنما ثمة أشكالٌ كثيرةٌ جدًّا من الصياغات في أعماله التي تُجْمع على حتميَّةٍ تاريخيَّةٍ. إنه يقارن أحيانًا القوانين التاريخيَّة والقوانين الطبيعيَّة، فها هو يكتب في كتاب "رأس المال" عن "القوانين الطبيعيَّة... التي تعمل بضرورةٍ حديديَّةٍ باتجاه نتائج لا يمكن تجنبها"[9]. عندئذ يحقُّ للمعلق أن يصف عمله بأنه تطوُّر للمجتمع يشبه عمليَّةَ التاريخ الطبيعيِّ، ويبدو أن ماركس يوافق على ذلك؛ إنه يقتبس هو أيضًا كلام أحد نقّاده الذي يرى أنه يبرهن على "ضرورة النظام الحالي للأشياء، وعلى ضرورة نظام مختلفٍ لا بدَّ وأن يمرَّ فيه النظام الأول"[10]. من غير الواضح كيف تتَّفق هذه الحتميَّة الصارمة مع مركزيَّة صراع الطبقات.

هناك أوقاتٌ كان يفرِّق فيها إنغلز بدقةٍ بين القوانين التاريخيَّة وتلك الطبيعيَّة، وفي أوقاتٌ أخرى كان يحاجج حول التوافق بين النوعين من القوانين. لقد غازل ماركس فكرة أن يجد أساسًا للتاريخ في الطبيعة، غير أنه سلَّط الأضواء أيضًا على أننا نضع القوانين للتاريخ، وليس للطبيعة. انتقد ماركس أحيانًا تطبيق البيولوجيا على التاريخ البشري، ورفض فكرة الشموليَّة الصالحة للقوانين التاريخيَّة. مثله مثل كثيرين من مفكرِّي القرن التاسع عشر، خطف

ماركس سلطة العلوم الطبيعيَّة عنوةً ثم أخذها نموذجًا للمعرفة الفُضلى ليكسب بعض الشرعيَّة لعمله. لكنه ربما كان يعتقد أيضًا أن ما يُسمّى قوانين تاريخيَّةً يمكن أن تعرّف بيقين من القوانين العلميَّة.

ومع ذلك يصعب علينا أن نؤمن بأن ماركس قد نظر فعلاً في ما يسمىً ميل معدل الربح الرأسمالي للانحدار وكأنه شبيه بقانون الجاذبيَّة. إلا أنه ليس باستطاعة ماركس أن يكون قد فكَّر بأن التاريخ يتطوَّر كما تتطوَّر عاصفةٌ رعديَّةٌ. صحيحٌ أنه نظر إلى المجرى التاريخيّ للأحداث وكأنه يوحي بملمحٍ ذي معنىً، لكنه يصعب أن يكون وحده في التمسُّك به. كثيرٌ من الناس لا يعتقدون بأن التاريخ البشريَّ عشوائي بالكامل. فإذا لم يكن هناك انتظام أو نزعات يمكن التنبؤ بها في الحياة الاجتماعية، فسنكون غير قادرين على القيام بفعل له غاية معينة. إنه ليس خيارًا بين قوانين حديديَّة من جهة وبين الفوضى المحض من الجهة الأخرى. فكلُّ مجتمعٍ، مثل كل فعل بشريٍّ، يفتح مستقبلاً ممكناً ويغلق آخر. غير أن تبادل الأدوار هذا بين الحريَّة والقسريَّة هو بعيدٌ جدًّا عن أن يكون نوعًا من الضرورة الحتمية. إذا جرَّبت أن تبني الاشتراكية في شروط اقتصاديَّة بائسةٍ، حينئذ سيكون عليك كما سبق ورأينا أن تنتهي مع بعض أنواعٍ من الاشتراكية؛ إنه نموذجٌ تاريخيٌّ مجرَّبٌ كثيرًا أثبته عددٌ كبيرٌ من التجارب الاجتماعيَّة المهلهلة. الليبراليُّون والمحافظون، الذين لا يستمتعون عادةً بالحديث عن القوانين التاريخيَّة قد يغيرون رأيهم حينما يعود الأمر إلى هذا المرجعِ الخاصِّ بهم بالذات. أما الادِّعاء بأنك محكوم بأن تؤول في النهاية إلى الستالينيَّة فهذا يعني غضُّ النظر عن الحوادث المحتملة للتاريخ. قد ينتفض الشعب ويستولي على السلطة، أو قد تهب بعض الشعوب الغنيَّة بشكلٍ غير متوقَّعٍ لمساعدتك، أو قد تتمكن من أن تكتشف أنك تقيم على أوسع حقلٍ نفطي على الكرة الأرضيَّة وتستغله لكي تبني اقتصادك بطريقةٍ ديمقراطيَّة.

هكذا هو الأمر نفسه بالنسبة لمسار التاريخ. يبدو أن ماركس لم يكن يعتقد أن النماذج المختلفة لأشكال الإنتاج من العبوديَّة القديمة وحتى الرأسماليّة الحديثة تتالى طبقًا لنموذج لا يتغيَّر. ولاحظ إنغلز أن التاريخ "غالبًا ما يتحرك

بخطواتٍ وقفزاتٍ وبخطٍّ متعرِّج"[11]. وذلك لسببٍ واحدٍ هو أن أشكال الإنتاج لا تتتالى الواحد بعد الآخر في المقام الأول. يمكن لهذه الأشكال أن تتعايش أحدها مع الآخر في المجتمع الواحد. ولسببٍ آخر اعتبر ماركس أن آراءه حول الانتقال من الإقطاعيَّة إلى الرأسماليّة قد طبقت خاصَّةً في الغرب ولم تكن لتعمَّم. وبخصوص الحدِّ الذي يمكن لأشكال الإنتاج أن تصل إليه لن يكون على كل شعبٍ أن يقطع المسار الطويل من شكل آخر. كان البولشيفيك قادرين على أن يقفزوا من مرحلة روسيا الإقطاعيّة إلى دولةٍ اشتراكيَّةٍ من دون أن يعيشوا المرحلة الطويلة من الرأسماليّة الموسَّعة.

اعتقد ماركس في مرحلةٍ من مراحل تفكيره أن على شعبه، الشعب الألماني، أن يمرَّ عبر مرحلة حكمٍ بورجوازيٍّ قبل أن تتمكَّن الطبقة العاملة من الوصول إلى السلطة. مع ذلك يبدو أنه قد تخلَّى في مرحلةٍ لاحقةٍ عن هذا الاعتقاد، موصيًا بدلاً عن ذلك بـ"الثورة الدائمة" التي يمكنها أن تختصر المراحل مدخلةً الواحدة في الأخرى. هذه النظرة المستنيرة للتاريخ هي نظرة تتعلق بعمليَّة التطوُّر بشكل عضوي، حيث ينشأ عفويًا أحد الأشكال التالية، ليكون الكل الذي نعرفه باسم التقدُّم. تتسم الرواية الماركسيَّة، على عكس ذلك، بالعنف والتمزُّق والخلاف والتقطُّع. يوجد بالفعل تقدُّمٌ، ولكن، كما يعلِّق ماركس في كتاباته حول الهند، إنه مثل الآلهة البشعة التي تشرب الرحيق من جماجم القتلى.

ليس مدى إيمان ماركس بالضرورة التاريخيَّة بمثابة مسألة سياسيَّة واقتصاديّة فحسب، وإنما هو موضوعٌ أخلاقيٌّ أيضًا. يبدو أنه لم يكن يفترض أن الإقطاعيَّة أو الرأسماليّة كان عليها أن تنهض. لنفترض وجود شكلٍ خاصٍ من الإنتاج، فهناك طرقٌ مختلفةٌ ممكنةٌ للخروج منه. بالطبع هناك حدودٌ لهذا الموقف. أنت لن تنتقل من الرأسماليّة الاستهلاكية إلى تجمُّعات الرعاة إلا إذا حدثت حرب نوويَّةٌ في هذه الأثناء. إن قوىً منتجةً متطوِّرةً سوف تجعل مثل هذا الانقلاب غير ضروري وغير مرغوب فيه على السواء، ولكن يوجد انتقال خاص يرى ماركس أنه لا مفرَّ منه. إنه الحاجة إلى الرأسماليّة من أجل الحصول على

الاشتراكية. إن الرأسماليّة وحدها، مسيَّرةٌ بالمصلحة الخاصَّة والمنافسة التي لا ترحم والحاجة إلى التوسُّع الذي لا انقطاع فيه، هي القادرة على تطوير القوَّة المنتجة. والفائض الذي تنتجه يمكن أن يستخدم ليوِّفر كفايةً للجميع. لكي تكون لديك اشتراكيَّةٌ يجب أن تكون لديك رأسمالية أولاً. أو بالأحرى أنت قد لا تحتاج لأن تكون لديك رأسمالية ولكن يجب على أحدٍ ما أن يحصل عليها. اعتقد ماركس أن روسيا ربما تكون قادرةً على إنجاز شكلٍ من الاشتراكية مؤسَّسٍ على الجماعة الفلَّاحيَّة أكثر منه على تاريخ رأسمالية صناعيَّةٍ؛ لكنه لم يكن ليتصوَّر أن هذا يمكن أن يتمَّ من دون مساعدة المعونات الرأسماليّة الواردة من مكانٍ آخر. فشعب ما ليس بحاجة إلى المرور عبر الرأسماليّة، لكن الرأسماليّة يجب أن توجد في مكانٍ ما إذا كان هذا الشعب يريد التوجه نحو الاشتراكية.

يثير هذا بعض المشاكل الأخلاقيَّة الشائكة. فمثلما يقبل بعض المسيحيِّين الشرَّ على أنه ضروريٌّ نوعًا ما للخطة التي رسمها الله للبشريَّة، يمكنك أن تقرأ ماركس كمدَّعٍ بأن على الرأسماليّة، مهما كانت جشعةً وظالمةً، أن تُحتمل من أجل المستقبل الاشتراكي الذي ستجلبه لا محالة. وهذا لا يعني تحمُّلها في الواقع، بل تشجعيها على نحو فاعل. توجد نقاطٌ في أعمال ماركس حيث يهلل لنموُّ الرأسماليّة، لأن ذلك يجعل الدرب مفتوحًا للاشتراكيَّة. وفي مقالٍ سنة 1847، مثلاً، يدافع ماركس عن التجارة الحرة كمسرِّعٍ لقدوم الاشتراكية. وهو كان يريد أيضًا الوحدة الألمانيَّة على أساس أن هذه الوحدة ستتشجِّع الرأسماليّة الألمانيَّة. هناك مواضع كثيرةٌ في أعماله يفضح فيها هذه الاشتراكية الثوريَّة أكثر من ارتياحه الكبير إلى احتمال قيام طبقةٍ رأسمالية تقدُّميَّةٍ تقطع الطريق على "البربريَّة".

تظهر أخلاقيَّة هذا [الموقف] مريبةً بكلٍّ وضوح. كيف تختلف عن مذابح ستالين أو ماو الفتَّاكة التي تمت باسم المستقبل الاشتراكي؟ كم هو بعيدٌ عن مقولة أن الغاية تبرر الوسيلة؟ وحتى لو افترضنا أن قلّةً تعتقد اليوم أن الاشتراكية لا بدَّ منها، فكيف يكون هذا سببًا لاستنكار مثل هذه الضحايا الوحشيَّة في الوقت الحاضر على مذبح مستقبلٍ قد لا يأتي إطلاقًا؟ إذا كانت

الرأسماليّة جوهريَّةً للاشتراكيَّة، وإذا كانت الرأسماليّة ظالمةً، أفلا يوحي هذا بأن الظلم مقبولٌ أخلاقيًّا؟ وإذا كان لا بدَّ من أن توجد عدالةٌ في المستقبل، فهل من الضروريِّ أن يكون الظلم قد وجد في الماضي؟ يكتب ماركس في "نظريات فائض القيمة": إن "تطور قدرات النوع البشريِّ يتمُّ على حساب أكثريَّة الأفراد وحتى الطبقات"[12]. يعني بذلك أن صلاح الإنسان سوف ينتصر في ظل الشيوعيَّة. ولكنه لا يعني أن هذا يتضمَّن الكثير من المعاناة المحتَّمة في المسار إليها. فالازدهار الماديُّ الذي سيؤسِّس الحريَّة هو في النهاية ثمرة اللا-حريَّة.

ثمة فرقٌ بين فعل الشرِّ على أمل أن الخير يمكن أن يأتي منه، وبين الرغبة في أن يتحول شرٌّ شخصٍ ما إلى استعمالٍ جيِّد. لم يرتكب الاشتراكيُّون جريمة الرأسماليّة وهم أبرياء من جرائمها، ولكن على افتراض أنها موجودةٌ، فإنه يبدو عقلانيًّا الاستفادة منها إلى أقصى الحدود. هذا ممكنٌ لأن الرأسماليّة ببساطةٍ ليست مجرد شر. فالاعتقاد على هذا النحو يعني أن يكون أحدنا منحازًا إلى طرفٍ واحدٍ بشكلٍ مبالغٍ فيه، وهذا خطأ لم يكن ماركس بريئًا منه أحيانًا قليلة. وكما رأينا، يولِّد النظامُ الحريَّة كما يولِّدِ البربريةً أيضًا، ويولد التحرر إلى جانب العبوديَّة. فالمجتمع الرأسماليّ يولِّد ثروة باهظة، لكنه يفعل ذلك بطريقةٍ لا يضعها بمتناول معظم المواطنين. وحتى في حال كان الأمر كذلك، يمكن لتلك الثروة أن تكون في المتناول. إذ يمكن تفكيك عناصرها من الأشكال الفرديَّة للكسب التي استخدمت من أجل توليدها، وتوظيفها في المجتمع ككلٍّ واستعمالها لحصر العمل غير المقبول بحده الأدنى. ومع ذلك يمكنها أن تُعتِق رجالاً ونساءً من قيود الضرورة الاقتصادية نحو حياةٍ يكونون فيها أحرارًا في تحقيق قدراتهم المبدعة. هذه هي رؤيا ماركس عن الشيوعيَّة.

لا شيء من هذا كله يوحي بأن بروز الرأسمالية كان خيرًا مطلقًا. ربما كان من الأفضل لو أن التحرُّر البشريَّ تمَّ بأقل بكثيرٍ من الدماء والعرق والدموع. بهذا المعنى ليست نظريَّة ماركس في التاريخ نظريةً "لاهوتيَّة". فالنظريةً "اللاهوتيَّة" تعتبر أن كلَّ مرحلَةٍ من مراحل التاريخ تولد حتمًا من سابقتها. وكلّ مرحلة من مراحله العلميَّة تقوم بذاتها بالضرورة، ولا غنى عنها

في كل المراحل الأخرى. من أجل الوصول إلى هدفٍ معيَّنٍ، هذا الهدف لا بد منه في ذاته، وهو يفعل مثل الديناميَّة المخفيَّة للعمليَّة بأسرها. لا شيء من هذه القضيَّة يمكن أن يُترك خارجًا، وكلُّ شيءٍ، مهما بدا أنه مضرٌّ ظاهريًّا أو سلبيٌّ، يساهم في خير الكلّ.

ليس هذا ما تُعَلِّمه الماركسيَّة. فمقولة أن الرأسماليّة يمكن أن تكون مبرمجةً من أجل مستقبلٍ غير مجرَّبٍ، هذا لا يتضمَّن أنها موجودةٌ لهذا السبب. كما أنه لا يجوز الادعاء بأن الاشتراكية قد نشأت عنها. فأنماط الإنتاج لا تنشأ بالضرورة. وهذا لا يعني أنها مع ذلك مرتبطةٌ بكلِّ المراحل السابقة بنوعٍ من المنطق الداخليّ. لا توجد أيّ مرحلة من أجل المراحل الأخرى؛ يمكن القفز فوق المراحل، كما حدث مع البلاشفة. والنهاية ليست مضمونةً بأيِّ وسيلةٍ من الوسائل. والتاريخ في نظر ماركس لا يتحرك باتجاه معيَّن. ومع أن الرأسماليّة قد تُسْتخدم لبناء الاشتراكية، لكنه ليس ثمة معنىً للقول إن كلَّ العمليَّة تعمل سرًّا باتجاه هذا الهدف.

إذن، العصر الرأسماليُّ الحديث يجلب مكاسبه بلا شكّ. وله أنواع كثيرة من المستقبل، من الإصلاح المخدِّر والجزائيِّ إلى المعالجة الفعَّالة وحريَّة التعبير، التي هي ثمينةٌ في ذاتها، وليس ببساطة لأن مستقبلاً اشتراكيًّا قد يجد طريقًا ما لاستعمالها. غير أن هذا لا يعني بالضرورة أنه قد تمَّ في النهاية تبرير النظام. يمكن أن يُحاجَج بأنه حتى مجتمع طبقاتٍ قد يقود في النهاية إلى الاشتراكية، والثمن الذي على البشريَّة أن تدفعه لهذه النهاية السعيدة سيكون بكلِّ بساطةٍ عاليًا جدًّا. فكم من الزمن يمكن لمجتمع اشتراكيٍّ أن يعيش، وماذا سيكون بحاجة إليه كثيرًا ليزدهر ويبرِّر التاريخ الطبقيَّ للمعانين؟ هل بإمكانه أن يفعل ذلك أكثر مما يمكن لأحد أن يفعله لتبرير محرقة أوشفيتز؟ يعلق الفيلسوف الماركسيُّ ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) قائلاً إن "طريق التاريخ يقع على تقاطع أسى وبؤس الأفراد. ثمة سلاسل من الارتباطات المفسِّرةٍ بين هاتين الحقيقتين، ولكن لا وجود لمعنىً تبريريّ"[13].

لا يُنظر بشكلٍ عامٍّ إلى الماركسيَّة على أنها رؤيا للعالم. في الحقيقة،

يظهر فعل الشيوعيَّة النهائيُّ متفائلاً جدًّا بهذا الخصوص، ولكن ليس إلى حد تقدير عنائها المأساويّ؛ هذا يعني إقفال الكثير من عمقها المعقَّد. ليست الرواية الماركسيَّة مأساويَّة بمعنى أنها تنتهي بشكلٍ سيّئ؟ فحتى لو وجد بعض الرجال والنساء بعض الرضى في النهاية، فإنه لمفجعٌ أن أجدادهم كان عليهم أن يُجَرُّوا عبر الجحيم لكي يصلوا إلى هذه النهاية. وسيكون ثمة كثيرون ممَّن سيسقطون على جانبي الطريق، محبطين ومنسيين؛ لن نستطيع أبدًا أن نكافئ هذه الملايين المقهورة. إن نظريَّة ماركس في التاريخ مأساويةٌ في هذا الاتجاه بالذات.

لقد وضع إيجاز أحمد (Aijaz Ahmad) يده جيِّدًا على هذه الصفة. فقد تكلَّم عن ماركس بخصوص تدمير الفلّاحين، لكن هذه النقطة تُطبَّق على كافة أعماله. كتب إيجاز أحمد: "ثمة معنى لتمزُّقٍ جبَّارٍ ولضياعٍ لا يمكن تعويضه، حيرةٌ لا يمكن إثباتها كلّيًا لا من قبل القديم ولا من قبل الجديد. الاعتراف بأن المتألِّم محترمٌ وفاسدٌ في آن واحد والاعتراف أيضا بأن تاريخ الانتصارات والخسارات هو بالفعل تاريخ الإنتاجات الماديَّة، وأن بريق الأمل في النهاية، قد يكون شيئًا جيِّدًا ينجم عن التاريخ الذي لا يرحم"[14]. ليست المأساة بالضرورة دون رجاء. بالأحرى حينما تؤكّد أنها تفعل على هذا النحو عن خوفٍ ورعدةٍ مع استحسانٍ ممزوجٍ بالرعب.

أخيرًا، توجد نقطةٌ أخرى يجب أن نلاحظها. لقد رأينا أن ماركس نفسه يؤمن بأن الرأسماليّة لا غنىً عنها للاشتراكيَّة. ولكن، هل هذا صحيح؟ ماذا لو أراد أحدٌ أن يطوِّر القوى المنتجة من مستوىً متدنٍ جدًّا، لكنه يفعل ذلك قدر الإمكان بطرقٍ تتوافق مع القيم الاشتراكية الديمقراطيَّة؟ ستكون بالفعل مهمةً صعبةً وشرسةً جدًّا. لكن هذا كان بإيجاز رأي بعض أعضاء المقاومة اليساريَّة في روسيا البُلشفيّة؛ ومع ذلك كان مشروعًا رأى المؤسِّسون أنه قويٌّ ليكون الاستراتيجيَّة الصحيحة ليتمَّ تبنِّيها في تلك الظروف. وعلى كلِّ حالٍ، ماذا لو أن الرأسماليّة لم توجد قط؟ أفلم تكن البشريَّة قد وجدت طريقًا أقلّ شقاءً لتطوير ما رأى ماركس أنها أفضل السلع – الازدهار المادي، غنى القوى البشريَّة المبدعة، الاستقلال الذاتيّ، الاتصالات الشاملة، الحريَّة الفرديَّة، ثقافةٌ رائعةٌ، إلخ...؟ أفما

كان بإمكان تاريخٍ بديلٍ أن يُنتج عباقرةً مساوين لرافائيل (Raphael) وشكسبير؟ ليفكِّر أحدنا بازدهار الفنون والعلوم في اليونان القديمة، وبلاد فارس ومصر، والصين والهند وبلاد ما بين النهرين، وفي أماكن أخرى. هل كانت الحداثة الرأسماليّة ضروريَّة حقًّا؟ كيف كان لأحدنا أن يزن قيمة العلم المعاصر والحريَّة البشريَّة مقابل الخيرات الروحيَّة للمجتمعات القَبَليَّة؟ ماذا يحدث لو نقوم بوضع الديمقراطيَّة على سلَّمٍ بمحاذاة المحرقة؟

قد تُبرهن المسألة على أكثر مما هو أكاديميّ. لنفترض أن قلَّة منا نجت من كارثةٍ بيئيَّة نوويَّةٍ، وبدأت بمهمة بناء حضارةٍ جديدةٍ من لا شيءْ. فبالنظر إلى ما كنا نعرفه عن الأسباب التي أدَّت إلى الكارثة، أفلن نوصي بشكل أفضل باتباع الطريق الاشتراكي في مثل هذه الأوقات؟

الفصل الرابع

الماركسيَّة هي حلمٌ من الطوباويَّة. إنها تؤمن بإمكانيَّة مجتمعٍ مثالي، خالٍ من العناء أو الآلم أو العنف أو من الاختلاف. تحت ظل الشيوعيَّة لن تكون هناك منازعةٌ أو أنانيَّةٌ أو تملُّكٌ أو منافسة أو لامساواة. لن يكون أحدٌ أعلى أو أدنى من أيِّ شخصٍ آخر. لن يُستغلَّ أحدٌ، وستعيش الكائنات البشريَّة في انسجامٍ كاملٍ بعضُها مع بعض، وسيكون تدفُّق الخيرات الماديَّة دون نهاية. تنبعُ هذه الرؤيا المدهشة السانجة من إيمانٍ شديد التصديق بالطبيعة البشريَّة؛ الفساد البشريُّ يُنحَّى جانبًا بكلِّ بساطة. وكوننا أنانيين بحكم طبيعتنا، وطمَّاعين، ومخلوقات عدائية ومتنازعة وأنه لا يمكن للهندسةِ الاجتماعيَّة أن تغيِّر هذا الواقع، هو بكل بساطة أمر تم التغاضي عنه. إن رؤيا ماركس المتنبِّئة عن المستقبل تعكس عدم واقعيَّة سياساته ككلّ.

"هل سيبقى هكذا دائمًا طريق الحوادث في هذه الطوباويَّة الماركسيَّة التي تتبنُّونها؟" هذا نوعٌ من البحث المترفِّع الذي اعتاد الماركسيون على استخدامه. في حقيقة الأمر، يوحي الشرح الكثير بجهل المتكلِّم، أكثر مما يوحي بأوهام الماركسيَّة. لأنه، لو كانت الطوباويَّة تعني مجتمعًا كاملاً لكانت "الطوباويَّة الماركسيَّة" تناقضًا في المصطلح.

توجد، كما هو الحال، استعمالاتٌ لكلمة "طوباويَّة" جديرةٌ بالاهتمام في العرف الماركسيّ[1]. وقد أنتج أحد أكبر الثوار الإنكليز الماركسيِّين، وليام موريس (William Morris)، عملاً لا ينسى حول الطوباويَّة في "أخبارٌ من لا مكان"، على غرار أيِّ عملٍ طوباويٍّ آخر تقريبًا، يُظهر فعلاً بالتفصيل كيف تَمَّت عمليَّة التغيُّر السياسيّ. وحينما يتعلَّق الأمر بالاستعمال اليوميِّ للكلمة، يجب مع ذلك أن يقال إن ماركس لا يُظهر أيَّ اهتمامٍ في مستقبلٍ خالٍ من الألم أو الموت أو

الضياع أو الخطأ أو الانهيار أو الخلاف أو المأساة أو حتى من العمل. إنه، والحقُّ يقال، لا يبدي اهتمامًا كبيرًا بالمستقبل على الإطلاق. إنه لواقع جديرٌ بالملاحظة في عمله، أن ليس له إلا القليل ليقوله بالتفصيل حول كيف سيكون مظهر مجتمعٍ اشتراكيٍّ أو شيوعيّ. أفلا يمكن لنقّاده أن يتّهموه من هنا بغموضٍ لا يُغفر؟ إلا أنهم لا يستطيعون أن يفعلوا هذا إلا بصعوبةٍ وهم يتّهمونه في الوقت نفسه بأنه يرسم مخطَّطاتٍ طوباويَّة. إنها رأسمالية وليست ماركسيَّة هذه التي تتاجر بالمستقبل. في "الإيديولوجيا الألمانيَّة" يرفض فكرة الشيوعيَّة كـ "مثلٍ أعلى يجب على الواقع أن يتكيف معه". وبدلاً عن ذلك، يرى في "الإيديولوجيا الألمانية" أنها هي (الشيوعيَّة) "الحركة الحقيقيَّة التي تُلغي حالة الأشياء الحاضرة"[2].

ومثلما كان ممنوعًا على اليهود بحسب التقليد أن يتنبَّؤوا بالمستقبل، هكذا كان ماركس اليهوديُّ العلمانيُّ صامتًا حول ما يمكن أن يقع في المستقبل. لقد رأينا أنه كان يفكِّر بأن الاشتراكية على الأرجح واقعةٌ لا محالة، لكن كان لديه القليل جدًا ليقوله حول شكلها. ثمة أسبابٌ كثيرةٌ لقلَّة الكلام هذه. أولها أن المستقبل غير موجودٍ، ولذلك فإن صياغة صورٍ عنه تكون نوعًا من الكذب. وقد يوحي القيام بذلك أيضًا بأن المستقبل معيَّنٌ مسبقًا ـ أي أنه يقع في بعض المجالات المبهمة التي يصعب علينا اكتشافها. رأينا أنّ ثمة معنىً اعتقد ماركس بموجبه أن المستقبل حتمي. لكن الحتمي ليس بالضرورة مرغوبًا. فالموت حتمي، لكنه في نظر معظم الناس غير مرغوب فيه. قد يكون المستقبل محددًا سلفًا ولكن لا يوجد سببٌ للاعتقاد بأنه سيكون تحسينًا لما نملكه في الآونة الحاضرة. إن ما لا بدَّ منه، كما رأينا، هو عادةً غير سارٍّ كثيرًا. وفي واقع الأمر كان على ماركس نفسه أن يكون مدركًا لذلك.

ومع ذلك، ليس التنبُّؤ بالمستقبل دون معنىً فحسب، بل يمكن أن يكون مدمِّرًا بالفعل. أن تكون لنا قدرةٌ حتى على المستقبل هو وسيلة لإعطاء أنفسنا معنىً خاطئًا عن الأمان. إنه تكتيك لحماية أنفسنا من طبيعة الحاضر المفتوح على كلِّ الاحتمالات مع ما ينطوي عليه من زعزعة وعدم إمكانية للتنبُّؤ. إنه

استعمال المستقبل كصنمٍ يسهل التشبُّث به مثلما يتمسَّك الطفل بلحافه. إنه قيمةٌ مطلقةٌ لا تسمح بالسقوط (بما أنها غير موجودة) لأنها معزولةٌ عن أرياح التاريخ مثل شبح. باستطاعتك أيضًا أن تحتكر التاريخ كطريقةٍ للسيطرة على الحاضر. إن عرَّافي زماننا الحقيقيِّين لن يشعروا بالمنبوذين المولولين المتنبِّئين بموت الرأسماليّة، لكن الخبراء المستأجرين من التعاونيَّات العابرة للأوطان يحدِّقون في أحشاء النظام ويؤكِّدون لحكّامه أن أرباحهم بمأمنٍ لسنواتٍ عشرٍ قادمة. وبالعكس، ليس النبيُّ كاشفًا للغيب إطلاقًا. ومن الخطأ الاعتقاد أن الطلب على أنبياء العهد القديم كان يشتدُّ ليتنبَّؤوا بالمستقبل. كان النبيُّ، بالأحرى يفضح الجشع والفساد والمتاجرة بالسلطة في الوقت الحاضر، محذِّرًا إيانا من أنه ما لم نغيِّر طرقنا فقد لا يكون لنا حقًّا مستقبلٌ على الإطلاق. كان ماركس نبيًّا وليس متنبِّئًا بالثروة.

ثمة سببٌ آخر لحذَرَ ماركس من صور المستقبل. والسبب هو وجود عدد كبير منها في زمانه ــ وكانت كلّها تقريبًا من صنع راديكاليِّين مثاليِّين يائسين. فالفكرة التي تقول بأن التاريخ يتحرَّك قدمًا وصعودًا نحو حالةٍ من الكمال ليست فكرةً يساريّة. كانت فكرةً عامةً في عصر التنوير في القرن الثامن عشر، الذي قلما كان شهيرًا باشتراكيَّته التنويريَّة. إنه يعكس ثقة الطبقة الوسطى الأوروبيَّة في طور تطوُّرها المبكِّر العارم. إذ كان العقل في سياق هزيمة الحكم الطاغي، والعلم يوجّه المعتقد الخرافي، والسلام يدمر الحروب، تكون النتيجة أن كلّ التاريخ البشري (الذي عنى به أكثر هؤلاء المفكرين حقيقةً التاريخ الأوروبيّ) سيؤول منتهاه إلى حالةٍ من الحريَّة والانسجام والازدهار التجاريّ. يصعب جدًّا تصوُّر أن أشهر الطبقاتِ الوسطى في التاريخ قد وقعت من أجل هذا الوهم الذاتي الإرضاء. وقد آمن ماركس بالفعل، كما رأينا، بالتقدُّم والحضارة؛ لكنه كان كذلك أقلَّه حتى ذلك الحين، وقد برهنًا أن كلا الأمرين لا ينفصلان عن البربريَّة والتخلُّف.

هذا لا يعني أن ماركس لم يتعلَّم شيئًا من المفكِّرين الطوباويِّين أمثال فورييه (Fourier) وسان سيمون (Saint-Simon) وروبرت أوين (Robert Owen).

ومع أنه كان قاسيًا بحقِّهم، إلا أنه كان يزكِّي أفكارهم التي كانت في بعض الأحيان تقدميَّةً بصورةٍ تدعو إلى الإعجاب؛ ففورييه الذي صاغ كلمةَ "حق المرأة" والذي كانت الغاية من الوحدة الاجتماعيَّة المثالية الخاصة به مصممة لتحتوي 1620 شخصًا بالضبط، كان يعتقد أن المجتمع المستقبليّ سوف يحوّل البحر إلى ليموناضة. أما ماركس نفسه فقد كان يفضل نبيذ الريزلينغ الطيب). وما اعترض عليه ماركس من بين الأشياء الأخرى كان الإيمانَ الطوباويَّ بأنهم سيستطيعون الانتصار على معارضيهم بمجرد قوة الحجَّة. كان المجتمع في نظرهم قارورةً من الأفكار وليس صدام مصالح ماديَّة. وقد تبنَّى ماركس على عكس ذلك وجهة نظر عن هذا الإيمان في حوار فكريّ. انتبه ماركس إلى أن الأفكار التي تستحوذ على انتباه الرجال والنساء فعلاً تنشأ عن ممارستهم العاديَّة، وليس بفعل خطاب الفلاسفة أو حلقات النقاش. وإذا أردت أن تعرف ما يؤمن به فعلاً الرجال والنساء، عليك أن تنظر إلى ما يفعلونه وليس إلى ما يقولونه.

بالنسبة إلى ماركس كانت المخطَّطات الطوباويَّة تشتتًا عن المهمَّات السياسيَّة الراهنة، أما الطاقة المستثمرة فيها، فكانت لتستتثمر بفائدةٍ أكبر في خدمةِ الصراعِ السياسيّ. وبصفته ماديًّا كان ماركس يذهب باتجاه الأفكار التي كانت مفصولةً عن الواقع التاريخيِّ، وهو الذي فكَّر بأن هناك عادةً أسبابًا تاريخيَّةً كثيرةً لهذا الفصل. يستطيع كلّ إنسان أن يرسم مخطَّطاتٍ إلى ما لا نهاية لمستقبل أفضل، مثلما يمكن لأي إنسان أن يرسم مخططات إلى ما لا نهاية لروايةٍ رائعةٍ لا يمكن أن تكتب نظرًا لكثرة المخططات المرسومة لها. فالمهم بالنسبة لماركس ليس الحلم بمستقبل مثالي، إنما حل تناقضات الحاضر مما يضمن مستقبلاً أفضل من المستقبل القادم. وعندما يكتمل هذا لا تبقى حاجة لأناسٍ غيرهم.

في كتابه "الحرب المدنيَّة في فرنسا"، قال ماركس إن العمال الثوريِّين "ليس لديهم مُثُل عُليا لتحقيقها سوى إرساء عناصر مجتمع جديدٍ بحريَّةٍ، كان المجتمع البورجوازيُّ القديم الآيل إلى الانهيار هو نفسه حافلاً به"[3]. لا يمكن

للأمل بمستقبل أفضل أن يكون بالفعل مجرد تمنٍّ. فلو كان أكثر من وهمٍ باطلٍ، يجب أن لا يكون المستقبل المختلف جذريًا غير مرغوبٍ فيه فحسب، بل عليه أن يكون قابلاً للتحقيق، ولكي يكون كذلك يجب أن يكون راسخًا في وقائع الحاضر؛ لا يمكن أن يكون ملقىً به في الحاضر في كائنٍ خارجيٍّ ما، يجب أن توجد طريقةٌ لتصوير الحاضر محوريًا أو بأشعة تُرينا أن مستقبلاً ما ممكنٌ في حدود هذه الطريقة، وإلا كانت النتيجة جعل رغبة الناس عبثًا. وبالنسبة إلى فروريد (Freud) أن يرغب أحدنا عبثًا يعني أن يصاب بالاضطراب العصبيّ.

إذن توجد قوىً في الحاضر تبرز خلفه. حركة تحرُّر المرأة، مثلاً، هي حركة سياسيَّة ناشطة الآن، لكنها تعمل على أن تطال مستقبلاً يمكن أن يخلف وراءه الكثير من الحاضر. بالنسبة إلى ماركس إنها الطبقة العاملة – حقيقةٌ حاضرةٌ في وقتٍ واحدٍ والعامل الذي به يمكن أن تتحوَّل – هي التي توفِّر الرابط بين الحاضر والمستقبل. فالسياسة التحريرية تدخل النهاية الرفيعة لإسفين المستقبل إلى قلب الحاضر. وهي تمثِّل جسرًا بين الحاضر والمستقبل، أي نقطة يتداخل فيها الاثنان معًا، وكلاهما، الحاضر والمستقبل، ممتلئان بثروات الماضي، أي بالتقاليد السياسية الثمينة التي يجب على أحدنا أن يصارع ليبقيها حيَّة..

إن بعض المحافظين طوباويُّون، لكن طوباويَّتهم تقع في الماضي أكثر مما هي في الحاضر. وبرأيهم أن التاريخ كان تاريخًا طويلاً، كئيبًا، منحدرًا من عصرٍ ذهبيٍّ يعود إلى عصر آدم، أو فيرجل (virgil)، أو دانته (Dante)، أو شكسبير، أو صموئيل جونسون (Samuel Johnson)، أو جيفرسون، أو ديسرائيلي (Disraeli)، أو مارغريت تاتشر (Margaret Thatcher) أو أيٍّ من الأشخاص الذين نحرص على ذكرهم نوعًا ما. هذا يعني أنك تعالج الماضي كنوع من الأصنام أكثر مما يفعل المفكِّرون الطوباويُّون مع المستقبل. والحقيقة هي أن الماضي ليس موجودًا أكثر من المستقبل، وإن كان يبدو أنه كذلك. غير أنه يوجد محافظون يرفضون هذه الأسطورة عن انهيار الأسس القائلة بأن كل عصرٍ هو أكثر هولاً من أي عصر آخر، فالخبر السارُّ بالنسبة إليهم هو أن الأمور لا تسير نحو الأسوأ، والخبر السيِّئ هو أن ذلك مرده إلى عدم قدرتهم على تدمير أي

مستقبل. إن ما يحكم التاريخ هو الطبيعة البشريّة، التي هي (أولاً) في حالة خلل صادمٍ، وهي (ثانيًا) ثابتة على حالها. وأكبر حماقةٍ هي أن تلوح للرجال والنساء بمُثُلٍ عُليا غير قادرين على تحقيقها بشكل تكويني. أما الراديكاليُّون فيتوصلون إلى جعل الناس يمقتون أنفسهم، فهم يغرقونهم بالذنب واليأس أثناء تهليلهم للأمور الفُضلى.

إذا بدأنا من هنا، فقد لا يكون ذلك الوصفة الفضلى للتحوُّل السياسيّ. يبدو الحاضر عائقًا لتغييرٍ مثل هذا أكثر من كونه فرصةً له. وكما لاحظ الإيرلندي العنيد حينما سأل عن الطريق المؤدي إلى محطة القطار فأجاب: "حسنًا لن أبدأ من هنا". ليس التعليق خاليًا من المنطق كما قد يفكر معظم الناس، وهو أيضًا صحيحٌ بالنسبة إلى الإيرلنديٍّ، هذا يعني: "يمكنك أن تصل إلى هناك سريعًا ومباشرةً أكثر لو لم يكن عليك أن تبدأ من هذا الإحراج. إن اشتراكيِّ اليوم ربما يتعاطفون فعلاً مع هذا الشعور. وقد يتصوَّر أحدهم الرجل الإيرلنديَّ الذي يُضرب به المثل وهو يراقب روسيا ما بعد الثورة البُلشفيّة وهي على وشك الانطلاق لبناء الاشتراكية، في بلد محاصرٍ، معزولٍ وشبه معدومٍ، فيلاحظ المراقب "حسنًا، أنا لن أبدأ من هنا".

ولكن ثمة بالطبع مكانٌ مجهولٌ آخر نبدأ منه. إن مستقبلاً مختلفًا يجب أن يكون مستقبل هذا الحاضر الخاص. والجزء الأكبر من الحاضر مصنوعٌ في الماضي. ليس لدينا إلا القليل لكي نصوغ مستقبلاً يختلف عن الأدوات القليلة غير الملائمة الموروثة من الماضي. وهذه الأدوات ملطخة بتراثٍ من الحقارة والاستغلال الذي وصلت به إلينا. كتب ماركس في كتاب "نقد برنامج غوتا" يصف كيف أن المجتمع الجديد سيكون مدموغًا بعلامات النظام القديم الذي ولد من رحمه. بالتالي لا توجد نقطةٌ "نقية" تكون البداية منها. ولتصديق ذلك ثمة وهمٌ بما يسمَّى اليساريَّة المتطرِّفة (فوضى طفوليَّة. كما سمَّاها لينين) التي ترفض في حماسها الثوريِّ كلَّ مقايضةٍ بوسائل ترضي الحاضر، من الإصلاح الاجتماعيِّ، والنقابات، والأحزاب السياسيّة، والديمقراطيَّة البرلمانيَّة، إلخ... وعندئذ تتمكن من البقاء بمعزل عن الشوائب.

إذن، المستقبل ليس فقط ملحقًا بالحاضر بقدر ما تكون المراهقة ملحقة بالطفولة، إنما يجب أن يكون قابلاً لأن يُكتشف ضمنه. هذا لا يعني أن هذا المستقبل الممكن محكوم بالحدوث، أكثر مما يكون وصول الطفل إلى سن البلوغ ضروريًا. يمكن دائمًا أن يموت الطفل بسرطان الدم قبل أن يصل إلى المراهقة. وبالأحرى يجب الاعتراف بأنه إذا أخذنا حاضرًا محددًا، فليس كل مستقبل قديم ممكنًا؛ المستقبل مفتوحٌ، لكنه ليس مفتوحًا بالكامل. لا يمكن لأيّ شيء قديمٍ أن يحدث بالضبط. أين يمكن أن أكون في ظرف عشر دقائق، هذا يتعلّق من بين أمور أخرى بالمكان الذي أنا فيه الآن. هل النَّظر إلى المستقبل في إطار الحاضر، ليس مثل النظر إلى بيضةٍ على أنها دجاجةٌ بفعل قانونٍ للطبيعة؟ لكن الطبيعة لا تضمن أن الاشتراكيَّة سوف تتبع الرأسماليّة. هناك الكثير من أنواع المستقبل المتضمَّنة في الحاضر، بعضها أقل جاذبيةً بكثيرٍ من البعض الآخر.

النظر إلى المستقبل بهذا الشكل هو من بين أمور أخرى حمايةٌ بوجه صورٍ خاطئةٍ عنه. إنه يرفض على سبيل المثال النظرة "التطوُّريَّة" إلى المستقبل الواثقة بنفسها التي ترى فيه فقط أنه أكثر من الحاضر. إنه ببساطة الحاضر مكتوب بوضوحٍ، وهذا على العموم هو الطريق الذي يحبُّ حكَّامنا أن يروا المستقبل عليه - على أنه أفضل من الحاضر، ولكنه استمرار له. فالمفاجآت المزعجة تبقى في حدها الأدنى. لن توجد كوابيس أو مفاجآت (كوارث) تقضي على كل شيء؛ يوجد فقط اختبار لثبات ما أصبح لدينا. كانت هذه النظرة معروفةً حتى وقتٍ قريبٍ كنهاية للتاريخ، قبل أن يعيد الإسلاميون الأصوليون فتح التاريخ مجددًا. يمكن أن تدعوه النظرية التاريخية لسمك الشبوط، نظرًا إلى أنه يحلم بوجود آمن ولكنه رتيبٌ كما تبدو عليه حياة سمكة الشبوط. إنها تدفع ثمن حريتها بالاهتزازات الديناميَّة داخل الرتابة المطلقة التي تعيش فيها. وهكذا تفشل في معرفة أنه بالرغم من أن المستقبل قد يتحول إلى شيء كبير أسوأ من الحاضر؛ فإن الشيء الأكيد حوله هو أنه سيكون مختلفًا جدًّا. أحد الأسباب التي جعلت أسواق المال تنفجر قبل سنواتٍ قليلةٍ، هو أنها اعتمدت على نماذج افترضت بموجبها أن المستقبل سيكون شبيهًا جدًّا بالحاضر.

على العكس من ذلك، تمثِّل الاشتراكيَّة، بمعنىً ما، قطيعةً نهائيَّةً مع الحاضر. يجب أن تحدث قطيعة مع التاريخ ويُصنع من جديد، ليس لأن الاشتراكيِّين يفضِّلون اعتباطيًّا الثورة على الإصلاح، فهم ليسوا وحوشًا متعطِّشةً إلى الدم تصم آذانها لصوت الاعتدال، بل بسبب عمق المرض الذي يجب أن يعالج. أقول "تاريخ"، لكن ماركس في الواقع متردِّدٌ في أن يُجلّ كلَّ شيءٍ حدث الآن بهذا الاسم. فكلُّ ما عرفناه بالنسبة له حتى الآن هو "ما قبل التاريخ"، الأمر الذي يعني تنوُّعًا بعد آخر من الاضطهاد البشريّ والاستغلال. والفعل التاريخيُّ الوحيد حقيقةً سيكون القطيعة مع هذه الرواية الكئيبة ذهابًا نحو الرواية التاريخيّة الحقيقيَّة. فبوصفك اشتراكيًّا، عليك أن تكون مستعدًّا لتشرح له ببعض التفصيل كيف يمكن أن يتمَّ ذلك وما هي المؤسسات التي سيتضمَّنها. ولكن إذا كان على النظام الاجتماعيِّ الجديد أن يكون تحوُّليًّا بشكل أصيل، عليه القبول بأن ثمة حدًّا فاصلاً عن القدر الذي يمكنك أن تقوله عنه في الوقت الحاضر. نستطيع بعد كل ذلك أن نصف المستقبل فقط بكلماتٍ مأخوذةٍ من الماضي أو من الحاضر، أما المستقبل الذي يقيم قطيعة جذريَّة مع الحاضر سوف يجدنا متشددين عند حدود كلامنا. يشرح ماركس نفسه هذا في كتاب "الثامن عشر من برومير": "هناك [في المستقبل الاشتراكيِّ] يذهب المحتوى إلى أبعد من الشكل". ويقوّم ريموند وليامز جوهريًّا النقطة عينها في كتابه "الثقافة والمجتمع 1780–1950" حينما يكتب: "علينا أن نبرمج ما يمكن برمجته، وفقًا لقرارنا المشترك. ولكن التشديد على فكرة الثقافة يكون صحيحًا حينما يذكِّرنا بأن الثقافة في جوهرها غير قابلةٍ للبرمجةِ. علينا أن نؤمِّن وسائل الحياة ووسائل المجتمع. أما ما سوف يتمُّ عبر هذه الوسائل فلا نستطيع أن نعرفه أو نقوله"[(4)].

يستطيع أحدنا أن ينظر إلى هذه المسألة بطريقةٍ مختلفة. إذا كان كل ما حدث حتى الآن هو "قبل التاريخ" فهو إذن قابلٌ للتنبُّؤ أكثر مما كان لماركس أن ينظر إليه على أنه تاريخٌ بالمعنى الحصريّ. فإذا جزَّأنا التاريخ الماضي عند أي نقطةٍ كانت وراقبنا كلَّ تقاطع فيه، فإننا نعرف حتى قبل أن نكون قد وصلنا

إلى رؤية شيءٍ ما، أن ما سوف نجده هناك هو مثلاً، أن الغالبيَّة العظمى من الرجال والنساء في تلك الفترة يعيشون حياة كدٍّ لا ثمرة منها، وذلك لصالح النخبة الحاكمة. وسنجد أن الدولة السياسية، مهما كان الشكل الذي تتخذه، مُهيَّأة لاستخدام العنف من حين إلى آخر للحفاظ على هذا الوضع. سوف نجد أن الكثير من الأسطورة والثقافة والفكر الخاصة بهذه الحقبة، يوفِّر نوعًا من الشرعيَّة لهذا الوضع. وسنجد على الأرجح بعض المقاومة لهذا الظلم بين أولئك المستَغَلِّين.

غير أنه عندما تُنزع هذه القيود عن الازدهار البشريِّ، يكون من الصعب كثيرًا قول ما سوف يحدث. ذاك أن الرجال والنساء يكونون عندئذ أكثر حريّة ليتحركوا كما يريدون داخل حدود مسؤوليتهم تجاه بعضهم بعضًا. وإذا كانوا قادرين على صرف وقت في ما نسمِّيه الآن نشاطات ترفيه أكثر مما يصرفون من وقت على الأعمال، فإن التنبؤ بسلوكهم يكون أصعب. أقول "ما نسميه الآن نشاط ترفيه" لأننا إذا قدَّرنا بالفعل الموارد التي تكدِّسها الرأسماليّة لكي تسرِّح أعدادًا كبيرةً من الناس من العمل، فإننا لن نستطيع أن نسمِّي ما يفعلونه بديلاً عن "الترفيه"؛ ذلك أن فكرة الترفيه تتعلَّق بوجود نقيضها (أي العمل)، مثلما أن تعريف الحرب لا يمكن بدون مفهوم السلام. يجب أن نتذكر أيضًا بأن أنشطة الترفيه يمكن أن تكون مضنية أكثر من استخراج الفحم من المناجم. إن ماركس يعطي هذه الفكرة. وبعض اليساريين سوف يخيب ظنهم لسماع أن عدم الاضطرار للعمل لا يعني بالضرورة التنزه في الساحة طيلة النهار مخدَّرًا بالتدخين.

خذ قياسًا على ذلك سلوك الناس في السجن. من السهل جدًّا القول من هم السجناء الذين يعملون طيلة النهار، كون نشاطاتهم منظمة بكلّ دقّة. يستطيع الحراس أن يتنبؤوا ببعض اليقين أين سيكون السجناء في الساعة الخامسة من يوم الأربعاء، وإذا لم يفعلوا ذلك سيجدون أنفسهم ماثلين أمام الحاكم. فعندما يُسرَّح المحكومون ويعودون إلى المجتمع، يكون من الصعب مراقبتهم بعنايةٍ، ما لم تتمَّ المراقبة بطريقةٍ إلكترونيَّة. لقد انتقلوا، إن صح القول، من ما "قبل

التاريخ" في سجنهم إلى التاريخ بالمعنى الصحيح، مما يعني أنهم الآن أحرار في أن يحددوا وجودهم الخاصَّ بهم أكثر من أن تحدده لهم قوى خارجيَّة. عند ماركس أن الاشتراكيَّة هي النقطة التي نبدأ فيها بتحديد أقدارنا جماعيًّا. إنها الديمقراطيَّة مأخوذة بكل رزانة أكثر من الديمقراطيَّةِ المبنيَّة (في معظمها) على لغز سياسيّ. وواقع أن الناس أكثر حريَّة يعني أنه من الأصعب القول ماذا سيفعلون الساعة الخامسة من يوم الأربعاء.

إن مستقبلاً مختلفًا جذريًّا لن يكون مجرد توسُّعٍ للحاضر ولا قطيعةً مطلقةً معه. فلو كان قطيعةً مطلقةً، كيف سيكون بإمكاننا التعرف عليه على الإطلاق؟ ومع ذلك، لو كان باستطاعتنا أن نصفه بشيء من العدل بلغة الحاضر، فبأيِّ معنىً سيكون مختلفًا جذريًّا؟ إن فكرة ماركس عن التحرُّر ترفض الفكرتين: الاستمراريَّة والقطيعة الكليَّة. بهذا المعنى يكون الإنسان من المخلوقات النادرة جدًا، أي كائنًا مستشرفًا وواقعيًّا في الآن نفسه. إنه يدير ظهره لأوهام المستقبل ليرى حقائق الحاضر؛ لكنه يجد هنا بالضبط مستقبلاً خصبًا مطلق العنان. إنه أكثر غموضًا بالنسبة للماضي من كثير من المفكرين لكنه أكثر رجاء من كثيرين منهم حول ما هو قادم.

الواقعية والاستشراف يسيران جنبًا إلى جنب: أن يُنظر إلى الحاضر كما هو؛ يعني أن يُنظر إليه في ضوء تحوُّله الممكن. وإلا فإنك لا تنظر إليه كما يجب، كما أنك لن تفهم تمامًا ماذا يعني أن يكون الكائن البشريُّ طفلاً صغيرًا إذا لم تكن قد عرفته حينما كان راشدًا. لقد ولّدت الرأسماليّة قوى غير عاديةٍ وإمكانيَّاتٍ كانت في الوقت نفسه إحباطات؛ وهذا هو السبب لماذا يستطيع ماركس أن يكون آملاً من دون أن يكون بطلاً للتقدم مغمض العينين وواقعيًّا بوحشيةٍ من دون أن يكون غبيًّا أو انهزاميًّا. فهو يتبع الرؤيا المأساويَّة في أن يحدق الإنسان في أسوأ ما يقع أمام عينه، ولكن أن يتعالى عليه بذات الفعل. إن ماركس كما رأينا، هو بطرقٍ ما مفكِّرٌ مأساويٌّ، وهذا لا يعني أنه مفكّر متشائم.

الماركسيّون هم من جهةٍ أنماط عنيدون ومشكِّكون بأخلاقيَّةٍ رفيعة المستوى وحذرون تجاه المثاليَّة. وبعقولهم المشكِّكة بشكلٍ طبيعيٍّ يميلون نحو

النظر إلى المصالح الماديّة الكامنة وراء بلاغةٍ سياسيَّةٍ جامحة. إنهم حذرون تجاه القوى الدنيئة المملة غالبًا، التي تقبع تحت الكلام التقيّ والرؤى العاطفية، وهذا لأنهم يريدون مع ذلك تحرير الرجال والنساء من هذه القوى، اعتقادًا منهم بأن هؤلاء قادرون على فعل أشياء أفضل. وبصفتهم هذه يخلطون عنادهم بإيمانٍ بالبشرية. المادية قريبة جدًا من الأخذ بواقع الحال من حيث أن بلاغةً عاطفيَّةً تكون قادرةً على خداعهم، لكنهم شديدو الأمل بأن الأشياء يمكن أن تتحسَّن لتكون غير مبالية. وقد وجدت خلطاتٌ أسوأ في تاريخ البشرية.

يفكر أحدنا بالشعارات الرائعة التي أطلقها طلاب باريس سنة 1968: "أن تكون واقعيًا يعني أنك تطلب المستحيل". ومع كلّ مبالغته، يبقى الشعار دقيقًا بما يكفي؛ فما نحن بحاجةٍ إليه في الواقع لإصلاح المجتمع يتخطى قوة النظام القائم، وبهذا المعنى فهو مستحيل. غير أنه من الواقعي الاعتقاد بأن العالم يمكن مبدئيًا أن يتحسن كثيرًا. فالذين يسخرون من فكرة أن التغير الاجتماعي الكبير ممكنٌ هم واهمون إلى أقصى الحدود. والحالمون الحقيقيون هم أولئك الذين ينكرون حدوث شيء يتجاوز التغير التدريجي. هذه الذرائعيَّة العنيدة هي مثل وهم الاعتقاد بأنك أنت ماري أنطوانيت. فهذه الأنماط هي دائمًا معرضة للإمساك بها من جراء وثبة يقوم بها التاريخ. ينكر بعض إيديولوجييّ الإقطاع مثلاً أن نظامًا اقتصاديًا "غير طبيعي" مثل الرأسماليّة لا يمكن أن يدرك على الإطلاق. وهناك أيضًا تلك الطبائع الكئيبة الخادعة التي تتوهَّم بأن الرأسماليّة، في حال أعطي لها المزيد من الوقت والجهد سوف تؤدي إلى عالم يتوفر فيه كل شيء للجميع. ولهذا السبب فهي ببساطةٍ عارضٌ مؤسفٌ لم يتحقق حتى الآن. إنهم لا يرون أن اللامساواة طبيعيَّة بالنسبة إلى الرأسمالية مثلما هي النرجسيَّة وجنون العظمة بالنسبة إلى هوليود.

ما يجده ماركس في الحاضر هو صدامٌ مميتٌ للمصالح. ولكن عندما يستطيع مفكِّرٌ طوباويٌّ أن يحرِّضنا على التعالي عن الصدامات باسم الحب والأخوة، يتخذ ماركس نفسه خطًا مختلفًا تمامًا. فهو يؤمن فعلاً بالحب والأخوة، لكنه لم يكن يفكر بأنهما سيتحققان ببعض الانسجام المصطنع. فالمستغَلون

والمحرومون ليسوا بوارد التخلي عن مصالحهم التي هي بالضبط ما يريد منهم أسيادهم أن يفعلوه، لا بل أن يكبتوها على الدوام. عندئذ فقط يمكن أن يولد في النهاية مجتمعٌ أبعد من المصلحة الفرديَّة. لا يوجد في النهاية خطأ في المصلحة الفرديَّة إذا كان البديل هو التثبيت بلا سلك بنوعٍ من روح التضحية بالنفس.

قد يجد نقَّاد ماركس أن هذا التشديد على المصالح الطبقيَّة كريهٌ. إلا أنه لا يمكنهم الادعاء للحظةٍ واحدةٍ أن لماركس نظرةً ورديَّةً مستحيلة عن الطبيعة البشريَّة. ليس باستطاعتك، انطلاقًا من الحاضر غير المعوَّض، أن تأمل بالتحرك عبره وإلى ما بعده مخضعًا نفسك لمنطقه. المخطَّط هذا أيضًا هو روح التراجيديا التقليديّ. فقط بقبولك بأن التناقضات هي في طبيعة المجتمع الطبقيّ، وليس بإنكارها بروح غير مبالية تستطيع أن تكشف الثروة التي يحجزونها. وكأن النقاط هي حيث يبطل منطق الحاضر، فتدخل في مأزقٍ وتفككٍ إلى درجة أن ماركس يجد، بشكلٍ مفاجئٍ بما يكفي، مخرج مستقبلٍ متجلٍ في هيئةٍ جديدة. إن الصورة الحقيقيَّة للمستقبل هي خطأ الحاضر.

للماركسيَّة نظرةٌ مثاليَّةٌ بطريقةٍ مستحيلةٍ عن الطبيعة البشريَّة، كما يدَّعي كثيرٌ من نقَّادها. إنها تحلم بطريقةٍ جنونيَّةٍ بمستقبلٍ يتعاون فيه كلُّ إنسان مع الآخر كرفيقٍ له. الخصومة والحسد واللامساواة والعنف والعدوانيَّة والمنافسة ستكون ممحاةً عن وجه الأرض. لا يوجد بالفعل إلا كلامٌ قليلٌ في كتابات ماركس يساند هذا الادعاء المستهجن، لكن القليلين جدًّا من هؤلاء النقَّاد يحجمون عن فقدان حججهم للوقائع. هم واثقون من أن ماركس قد استبق حالةً من الفضيلة البشريَّة معروفةً بالشيوعيَّة، لا شكَّ في أن رئيس الملائكة جبرائيل نفسه كان لديه مشكلة في أن يعيشها. وبهذا الفعل فإنه يتجاهل عمدًا أو عن عدم انتباه أن خللاً أو غشًّا يفكّك بلا انقطاع الأوضاع المعروفة بالطبيعة البشريَّة.

أجاب بعض الماركسيِّين عن هذه التهمة بالادعاء بأنه إذا غضّ ماركس النظر عن طبيعةٍ بشريَّةٍ فلأنه لم يؤمن بهذه الفكرة. وبهذا المنظور لا يكون

مفهوم طبيعةٍ بشريّةٍ سوى طريقةٍ ليبقينا سياسيًّا في مكاننا. هذا يوحي بأن الكائنات البشريَّة هي مخلوقاتٌ ضعيفةٌ وفاسدةٌ وأنانيةٌ؛ إن هذا يبقى ثابتًا عبر التاريخ، وهذه هي الصخرة التي ستتحطم عليها كل محاولة تغييرٍ جذريّ. "لا تستطيع أن تغيِّر الطبيعة البشرية" هذا هو الاعتراض الأكثر شيوعًا على السياسات الثوريَّة. وقد شدد بعض الماركسيِّين مرة أخرى على أنه توجد غايةٌ ثابتةٌ للكائنات البشريَّة، وعندهم أن تاريخنا وليس طبيعتنا هو الذي يجعلنا نكون ما نحن عليه. وبما أن التاريخ ككلّ يدور حول التغيير، فإننا نستطيع أن نحوّل أنفسنا بتغيير شروط وجودنا التاريخيّة.

لم يوافق ماركس على هذه الحالة "التاريخيَّة". ومن الواضح أنه آمن بطبيعة بشريَّةٍ، وكان على حقٍّ في فعله هذا، كما يحاجج نورمان غيراس (Norman Geras) في كتابٍ صغيرٍ ممتاز[5]. إنه لم يجد هذا بمثابة إعراضٍ عن أهميَّة الفرد. على العكس، فقد فكَّر فيه كملمح مناقض لطبيعتنا المشتركة بما أننا كلُّنا غير متساوين بشكل جذريّ. يتكلَّم ماركس في كتاباته المبكرة عما سماه "النوع الكائن" البشريّ، وهو بالفعل رؤية ماديَّة لطبيعةٍ بشريةٍ. وبسبب طبيعة أجسادنا الماديّة، فنحن حيواناتٌ محتاجون وكادحون وأليفون وجنسيُّون وتواصليُّون ومعبِّرون عن ذواتنا، حيواناتٌ بحاجةٍ إلى بعضها البعض لكي تعيش، ولكنها تجد رضى في تلك الرفقة التي تتجاوز منفعتها الاجتماعية. وإن سُمح لي بأن أستشهد بتعليق سابقٍ من تأليفي: "اذا كان مخلوقٌ آخر قادراً مبدئيًّا على التحدث معنا، والالتزام بالعمل الماديّ بمحاذاتنا، والتفاعل معنا جنسيًّا، وإنتاج شيء يبدو بشكلٍ غامضٍ كفنٍّ بمعنى أنه يظهر دون معنى كاف، ويتألم ويلعب ويموت، عندئذ يمكننا أن نستنتج من هذه المعطيات البيولوجيَّة عددًا كبيرًا من النتائج الأخلاقيَّة وحتى السياسيَّة"[6] هذه الحالة التي تعرف تقنيًّا بالأنترولوجيا الفلسفيَّة، ليست دارجة في هذه الأيام؛ ولكنها الحالة التي كان ماركس يحاجج من أجلها في عمله المبكِّر، ولا يوجد سبب مُقنعٌ للاعتقاد بأنه أعرض عنها لاحقًا.

بما أننا مخلوقاتٌ تعمل وتشتهي وتنطق، فنحن قادرون على تحويل شروط

حياتنا في العمليَّة التي نعرفها كتاريخ. وبفعلنا هكذا نغيِّر أنفسنا في الوقت نفسه. التغيير، بكلامٍ آخر، ليس نقيض الطبيعة البشريَّة، وهو ممكنٌ بسبب الكائنات المبدعة والمنفتحة التي هي نحن. وهذا على حد علمنا ليس صحيحاً بالنسبة للحيوانات. فبسبب الطبيعة الماديَّة لأجسامها، ليس للحيوانات تاريخ ولا سياساتٌ ما لم يتم الاحتفاظ بها مُخبأة. ولا يوجد سبب للخوف من أنها تستطيع يومًا ما أن تحكمنا، حتى ولو كان بإمكانها أن تكون ديمقراطية اشتراكية أو وطنية متزّمتة. ومع ذلك فالكائنات البشريَّة هي حيواناتٌ "اجتماعيَّةٌ " بطبيعتها - ليس فقط لأنها تعيش في جماعةٍ بعضها مع بعض، بل لأنها بحاجةٍ إلى منظومةٍ ما تنظِّم حياتها الماديَّة. هم يحتاجون أيضًا إلى منظومةٍ ما تنظِّم حياتهم الجنسيَّة. وأحد الأسباب لهذا هو أن الحياة الجنسيَّة قد تثبت أنها بخلاف ذلك مفرّقةٌ جدًّا من الناحية الاجتماعية. الشهوة، مثلاً، لا تعرف احترامًا للتمايزات الاجتماعيَّة. غير أن هذا هو أيضًا أحد الأسباب التي تجعل الكائنات البشريَّة بحاجة إلى سياسات. فالطريقة التي تنتج بها حياتها الماديّة قد دخل فيها الاستغلال واللامساواة، ولا بد من نظام سياسيٍّ يحتوي الخلافات الناتجة عنها. وعلينا أن نتوقَّع أيضًا أن تكون لهذه الحيوانات البشريَّة نفسها طرق رمزيّة متعددة لتمثيل ذلك، سواء سمَّيناها فنًّا. أو أسطورةً أو إيديولوجيا.

في نظر ماركس، نحن مجهَّزون عن طريق طبائعنا الماديَّة ببعض القوى والقدرات. ونكون في أقصى إنسانيتنا حينما نكون أحرارًا لنحقِّق هذه القوى كغايةٍ في ذاتها أكثر من أي هدفٍ آخر نفعيٍّ صرف. هذه القوى والقدرات هي دائمًا محددة تاريخيًا، إلا أن لها أساسًا في أجسامنا، وبعضها يتغيّر بقدر زهيد من ثقافةٍ بشريةٍ إلى أخرى. بإمكان شخصين من ثقافتين مختلفتين تمامًا لا يتكلَّم أحدهما لغة الآخر أن يتعاونا بسهولةٍ لإنجاز مهامٍّ عمليَّة. ويعود ذلك إلى أن الأجسام الطبيعيَّة التي يشتركان فيها تولِّد مجموعتها الخاصة من الافتراضات والتوقعات والتفاهات[7]. فجميع الثقافات البشريَّة تعرف المآسي والأفراح، والعمل والنزعة الجنسية، والصداقة والعداوة، والاضطهاد والظلم، والمرض والأخلاقية، وصلة القرابة والفنّ. صحيحٌ أنها في بعض الأحيان تعرف هذه الأشياء بأشكالٍ

ثقافيةٍ مختلفةٍ جدًا. فأن يموت الإنسان في مدراس في الهند ليس كمن يموت في مانشستر. لكننا نموت على أيّ حال. يكتب ماركس نفسه في كتاب "مخطوطات اقتصاديَّة وفلسفيَّة": "إن الإنسان ككائن موضوعيٍّ، حسيٍّ، هو كائنٌ متألمٌ، وبما أنه يشعر بأنه يتألم، فهو كائن شديد الانفعال". فهو يعتبر أن الموت هو نصرٌ صعبٌ للنوع على الفرد. يكتب ماركس في "رأس المال": إن ما يهم الرجال والنساء هو أن يكون موتهم قبل أوانه وأن تكون حياتهم أقصر من حاجتهم بسبب كدحهم الشاق أو تعرضهم لحادث. لكن يصعب علينا أن نعتقد بأن ماركس يتصور نظامًا اجتماعيًا من دون حوادث وإصابات وأمراض أكثر مما يتصور مجتمعًا بدون موت.

إذا لم نكن متشاركين في بشرية مشتركة أساسية، فإن النظرة الاشتراكية للتعاون الشامل سوف تكون دون سدى. يتحدث ماركس في الجزء الأول من "رأس المال" عن "الطبيعة البشرية عمومًا ومن ثم... على النحو الذي تبدلت فيه في كل مرحلة تاريخية". ثمة الكثير من الكائنات البشريَّة التي من الصعب جدًّا أن تتغيَّر عبر التاريخ- وهذا واقعٌ لا ينكره مذهب ما بعد الحداثة ولا يعرف الذهن عنه أي شيءٍ إلا أنه تافه. وهو يفعل ذلك لأنه من جهةٍ يتحامل بشكل غير عقلانيٍّ على الطبيعة والبيولوجيا، ولأنه يفكِّر من جهة أخرى بأن كلَّ كلامٍ عن الطبائع ما هو إلا طريقٌ لإنكار التغيير[8]، ولأنه يميل من جهة ثالثة إلى اعتبار كلِّ تغييرٍ على أنه إيجابيٌّ وكلِّ ثباتٍ على أنه سلبيّ. وهو يتَّحد بحسب الرأي الأخير مع "العصريِّين "الرأسماليِّين في كلِّ مكان. والحقيقة- رغم كونها تافهة جدًّا لكي يوليها المثقَّفون أهميَّة- هي أن بعض التغيير هو كارثيٌّ وبعض أنواع الثبات مرغوبٌ فيه بشّدة. وسيكون معيبًا على سبيل المثال لو أحرقت كلَّ حقول الكروم الفرنسيَّة غدًا، مثلما أنه سيكون مؤسفًا لو أن مجتمعًا غير المجتمعات الموجودة لا يقوم إلا لمدة ثلاثة أسابيع.

يتكلَّم الاشتراكيُّون غالبًا عن الاضطهاد والظلُّم والاستغلال. ولكن لو كان هذا كل ما عرفته البشريّة بأسرها، لما كنّا قادرين على التعرُّف إلى هذه الأشياء بحسب ما هي عليه. وكانت ستبدو بدلاً من ذلك مثل حالتنا الطبيعيّة. وقد لا

يكون بحوزتك حتى أسماء خاصة لهذه الأشياء. ولكي تبدو لك العلاقة استغلالية، لا بد أن يكون لديك فكرة عما يمكن أن تكون عليه العلاقة غير الاستغلالية. فلست بحاجةٍ للجوء إلى فكرة الطبيعة البشريَّة لكي تحصل على ذلك؛ بل يمكنك أن تلجأ إلى العوامل التاريخيَّة بدلاً عنها. غير أنه يحقُّ لك أن تدَّعي بأن ثمة ملامح لطبيعتنا تفعل كنوعٍ من المعيار في هذا الخصوص. فالكائنات البشريَّة مثلاً مولودة كلُّها "قبل الأوان" لأنها غير قادرةٍ بعد مضي وقت طويل على ولادتها على الدفاع عن نفسها، وهي لذلك بحاجةٍ إلى مرحلةٍ طويلةٍ من العناية. (يحاجج بعض أتباع علم النفس التحليليِّ أن التجربة المطولة للعناية هي التي تسبب دمارًا كهذا في نفسيّاتنا فيما بعد في حياتنا. فلو كان باستطاعة الأطفال الصغار أن ينهضوا ويمشوا بعيدًا لحظة ميلادهم، لكان قدرٌ كبيرٌ من التعاسة في سنِّ البلوغ قد تمّ تجنُّبه)، حتى ولو كانت العناية التي يتلقاها الأطفال هائلة فإنهم يتشرَّبون بسرعةٍ فكرة عمّا تعنيه العناية بالنسبة إلى آخرين. هذا هو أحد الأسباب التي تجعل الأطفال لاحقًا قادرين على التعرُّف على طريق كامل للحياة غير مبالٍ كثيرًا بالحاجات البشريَّة. بهذا المعنى يمكننا أن ننتقل من كوننا مولودين قبل الأوان نحو السياسة.

الحاجات التي تعتبر جوهريَّةً لحياتنا ورخائنا، كالإطعام والتنعم بالدفء والحماية، والاستمتاع برفقة الآخرين، وبعدم كوننا مُستَغلِّين أو مغتصبين، إلخ... يمكن أن تُستخدم كقاعدةٍ لنقدٍ سياسيٍّ، بمعنى أن أيَّ مجتمع يُخفق في تلبية هذه المتطلَّبات هو بوضوحٍ مجتمعٌ معوزٌ. يمكننا بالطبع أن نعترض على هذه المجتمعات على أسسٍ أكثر محليَّة، أو على أسس ثقافية. أما الاحتجاج بأنها مجتمعاتٌ تنتهك أكثر الطلبات الأساسيَّة لطبيعتنا، فهذا له وقع أكبر. فمن الخطأ التفكير بأن فكرة الطبيعة البشريَّة هي بالضبط دفاعٌ عن الواقع القائم. فقد تعمل كتحدٍّ قويٍّ له.

في كتاباته المبكِّرة مثل "المخطوطات الاقتصاديَّة والفلسفيَّة" لسنة 1844، يقف ماركس مع الرؤيا الشائعة التي لا تقبل صياغة محددة بأن الطريق الذي نسلكه كحيواناتٍ ماديَّةٍ يمكن أن يُخبرنا عن الكيفية التي ينبغي أن نحيا حياتنا

بحسبها. ثمة معنى يمكنك أن تأخذه من الجسم البشريِّ بخصوص مسائل تتعلق بالأخلاق والسياسة. لو كانت الكائنات البشريَّة مخلوقاتٍ تحقِّق ذاتها، لكانت حُرَّةً في أن تُشبع حاجاتها وتُعبِّر عن قدراتها. ولكن لو كانت أيضًا حيواناتٍ اجتماعيةً تعيش جنبًا إلى جنب مع كائناتٍ أخرى معبِّرةٍ عن ذاتها، لكان عليها أن تمنع وقوع صدام بين هذه القوى لا نهاية له ومدمِّر. هذا، في حقيقة الأمر، أحد مشاكل المجتمع الليبراليِّ الأكثر عصيانًا على المعالجة، يفترض فيه أن يكون الأفراد أحرارًا. مقابل ذلك تنظم الشيوعية الحياة الاجتماعية بحيث يكون الأفراد قادرين على تحقيق ذواتهم من خلال تحقيق الآخرين لذواتهم. كما عبر عن ذلك ماركس في "البيان الشيوعيّ": "التطوُّر الحرُّ لكلِّ فردٍ يصبح شرطًا للتطوّر الحرِّ للجميع". بهذا المعنى لا ترفض الاشتراكيَّة ببساطةٍ المجتمع الليبراليَّ مع التزاماته الانفعالية لكل ما هو فرديّ. إنها تبني عليه عوضًا عن ذلك وتكمِّله. وبفعلها هذا إنما تُظهر بعضًا من تناقضات الليبراليَّة التي قد تزدهر فيها حُريَّتك على حساب حُريَّتي. إننا لا نستطيع أن نصل إلى حريَّتنا في النهاية إلا عبر الآخرين، وهذا يعني إغناءً للحريَّة الفرديّة، وليس انتقاصًا لها. يصعب علينا التفكير بأخلاقياتٍ أكثر رفعةً. هذا هو الحبُّ على المستوى الشخصيّ.

من المفيد جدًّا التأكيد على همِّ ماركس حول ما هو فرديٌّ، بما أنه يسير على خلاف الصورة الهزليَّة المعتادة لعمله. في هذه الرؤية، تكون الماركسيَّة هي المزارع الجماعيَّة التي ليس لها وجهٌ، التي تقفز فوق الحياة الشخصيَّة. لا شيء يمكن أن يكون في حقيقة الأمر أكثر غرابةً عن فكر ماركس. يمكن لأحدنا أن يقول إن الازدهار الحرّ للأفراد هو كلُّ الهدف من سياسته، طالمًا أننا نتذكَّر أن هؤلاء الأفراد يجب أن يجدوا طريقًا جماعيًا للازدهار. يكتب ماركس في "العائلة المقدسة": التأكيد على فرديَّة الإنسان هو "المظهر الحيويُّ لكونه إنسانًا". ويمكن لأحدنا أن يدَّعي بأنّ هذه هي أخلاقيّة ماركس من البداية حتى النهاية.

لدينا سببٌ كافٍ يحملنا على الشك بأنه لا يمكن أن تتمَّ أبدًا مصالحة كاملةٌ بين ما هو فرديٌّ والمجتمع، فالحلم بوحدةٍ عضويَّةٍ بينهما لا يخرج عن كونه خيالاً. يوجد دائمًا صراعٌ بين ما يرضيني وما يرضيك، أو بين ما هو

مطلوبٌ مني كمواطنٍ وبين ما أرغب جدًّا في فعله. مثل هذه التناقضات الكاملة هي مادة المأساة، والقبر وحده هو الذي ينقلنا إلى ما وراء هذه الحالة، لقد ادعى ماركس في "البيان الشيوعي" أن التطوُّر الذاتيَّ الحرَّ للجميع لا يمكن أبدًا أن يتحقق بالكامل؛ فهو هدف نسعى لتحقيقه مثل كلِّ المُثُل الرفيعة وليس وضعًا يجب أن يتحقَّق حرفيًّا. والمُثُل العليا هي عواميد دلالةٍ وليس كائناتٍ ملموسة. فهي تدلُّنا على الطريق الذي يجب أن نسلكه. وعلى أولئك الذين يهزؤون من المُثُل الاشتراكية أن يتذكَّروا أن السوق الحرة لا يمكنها هي أيضًا أن تتحقَّق أبدًا بالكامل. ومع ذلك لن يوقف هذا أصحاب الأسواق الحرة في مسيراتهم. فواقع أنه لا توجد ديمقراطيَّةٌ خالية من العيوب لا يدفع الكثير منا إلى القبول بالطغيان بديلاً.

إننا لا نتخلَّى عن الجهود لإطعام جياع العالم لأننا نعرف أن بعضهم يكون قد اختفى قبل قيامنا بذلك. فبعض أولئك المدَّعين بأن الاشتراكيّة غير قابلةٍ للتطبيق يثقون بأنهم يستطيعون استئصال الفقر، وحلَّ أزمة الاحتباس الحراري، ونشر الديمقراطيَّة في أفغانستان، وحلَّ نزاعات العالم بقرارات الأمم المتحدة. كل هذه المهامِّ الهائلة تقع ضمن مجال الممكن. وحدها الاشتراكيَّة تبقى لسبب غامض بعيدة المنال.

ومع ذلك يسهل الوصول إلى أهداف ماركس إذا لم يكن عليك الاعتماد على كائنٍ ممتازٍ من الناحية الأخلاقيَّة في جميع الأوقات. فليست الاشتراكيَّة مجتمع فضيلةٍ باهرةٍ لكلِّ مواطنيه. وهذا لا يعني أن علينا أن نكون ملتفِّين على بعضنا كلَّ الوقت في هرجٍ ومرجٍ كبيرٍ من التآزر. وذلك، أن الآلية التي تسمح بالاقتراب من هدف ماركس سوف تبنى بالفعل داخل المؤسَّسات الاجتماعية. ولن يكون عليها أن تعتمد بالدرجة الأولى على الإدارة الفرديَّة الطيِّبة. خذ مثلاً فكرة التعاونية، يبدو أن ماركس قد نظر إليها على أنها وحدة إنتاجية للمستقبل الاشتراكي. إن مساهمة شخصٍ واحدٍ في جهازٍ ما تسمح بنوعٍ من تحقيق الذات؛ غير أنها تساهم أيضًا في رفاهة الآخرين، وهذا فقط بفضل الطريقة التي تمّ فيها وضعها. ليس عليَّ أن أملك أفكارًا حساسة تجاه زملائي في العمل، أو

أن أخطف نفسي كلَّ ساعتين إلى غيري. أن تحقيقي لذاتي يسهم في زيادة تحقيقهم لأنفسهم بسبب الطبيعة التعاونيَّة والتشاركية والمتساوية والجماعية للوحدة، هي قضيَّةٌ بنيويَّة وليست قضيَّة فضيلةٍ شخصيَّةٍ. فهي لا تتطلَّبّ وجود نسل كورديلياس Cordelias.

إذن بالنسبة إلى بعض المآرب الاشتراكيّة لا يهم إذا ما كنتُ أحقر دودةً في الغرب. وبطريقةٍ مماثلةٍ، لا يهم إذا ما اعتُبر عملي كعملِ مستخدمٍ في الكيمياء الحيويَّة في شركة أدوية خاصة مساهمةً مجيدةً لتقدُّم العلم وتقدُّم البشريَّة. يبقى أن النقطة الأساسيَّة من عملي هي أن أخلق ربحًا لزمرةٍ من الجشعين الذين لا يتورَّعون على الأرجح عن تكليف أطفالهم بدفع عشرة دولارات ثمن قرصٍ من الأسبرين. فما أشعر به ليس هذا ولا ذاك. إن معنى عملي تحدده المؤسَّسة.

لا يُتوقُّع من أيِّ مؤسسةٍ اشتراكيَّةٍ أن يكون لديها حصتها من الحيوانات الصغيرة والفحول، والغشاشين الكسالى الشحَّاذين والمتطفِّلين، والمغتالين والمحرِّرين والمختلِّين عقليًّا. لا شيء في كتابات ماركس يوحي بأن هذا لن يكون على هذا الشكل. علاوةً على ذلك، إذا كان معنى الشيوعيَّة أن يشارك كلُّ شخصٍ بقدر ما يستطيع في الحياة الاجتماعيَّة، عندئذ يمكننا أن نتوقَّع وجود خلافات كثيرة لا قليلة، بحسب ما يكون عدد الأفراد المتورطين في العمل. لن تؤدِّي الشيوعيَّة إلى نهاية النزاع البشريِّ؛ فنهاية التاريخ بكامل حقيقتها هي التي تفعل ذلك. سيبقى الحسد والاعتداء والسَّيطرة والتملك والمنافسة موجودة. يبقى أن هذه كلَّها لن تأخذ بالضبط الأشكال التي تأخذها في الرأسماليّة، ليس بفعل قوةٍ بشريَّةٍ ما أعظم، بل بسبب تغيُّر المؤسَّسات.

لن تكون هذه الرذائل مرتبطةً لمدَّةٍ أطول باستغلال عمل الأطفال والقمع الاستعماريِّ واللامساواة الفاحشة والتنافس الاقتصاديِّ الفتاك؛ بدلاً عن ذلك سيكون عليهم أن يفترضوا بعض الأشكال الأخرى. فالمجتمعات القبليَّة لها نصيبها الخاص من العنف والخصومة والتعطُّش إلى السلطة، غير أن هذه الأشياء لن تأخذ شكل صراع إمبرياليّ أو تنافس السوق الحرة أو بطالة

الجماهير، لأن مؤسَّساتٍ كهذه لا توجد بين قبائل النويير (Nuer) أو الدنكا (Dinka). يوجد سفلة أينما تطلَّعت، لكن القليل من هؤلاء الأشرار الشرسين أخلاقيًّا يتبوَّؤون مكانًا يؤهلهم لذلك. بدلاً من ذلك، فهم لا يكتفون بأن يعلِّقوا البشر بخطاطيف اللَّحم. لن يكون في مجتمعٍ اشتراكيٍّ أيُّ شخصٍ في موقعٍ يمكِّنه من أن يعمل هكذا، ليس ذلك لأنهم شديدو القداسة، بل لأنه لن توجد صناديق معاشاتٍ تقاعدية خاصَّةٍ أو وسائل إعلام يملكها أفراد. كان على أشرار شكسبير الشَّرسين أن يجدوا مخارج لفسقهم غير إطلاق الصواريخ على اللَّاجئين الفلسطينيِّين. لا يمكنك أن تكون صناعيًّا مستقوياً على من هم أصغر منك إذا لم توجد صناعةٌ من حولك. عليك فقط أن تستعدَّ لتعوِّل عوضًا عن ذلك على العبيد أو رجال الحاشيةِ أو على زُملائك في العمل الذين ينتمون إلى العصر الحجري الجديد.

أو لننظر إلى ممارسة الديمقراطيَّة. صحيحٌ أنه يوجد دائمًا أنانيُّون فاحشون يحاولون أن يخيفوا آخرين، كما أنه يوجد أناسٌ يبحثون عن طرق الرشوة أو أن يتكلَّموا بنعومةٍ عن طريقهم إلى السلطة. ومع ذلك فإن الديمقراطية هي مجموعة من الضمانات ضد مثل هذا التصرف. وعن طريق أدوات مثل صوت لكل فرد، ورئاساتٌ، وتصحيحات مطالبة بإعطاء بيانٍ، ومساءلة وسيادة الأكثرية، وما إلى ذلك، فإنك تفعل ما بوسعك لضمان عدم سيطرة الأقوياء. ومن وقتٍ إلى آخر سينجحون بفعلهم هذا بالضبط، لا بل قد يدبِّرون حتى إغراق العمليَّة كلِّها بالرشوة. ولكن بما أنه لديك إجراءٌ مستقرٌّ، فهذا يعني في معظم الأوقات أنهم سيرغمون على الرضوخ للإجماع الديمقراطيّ. فالفضيلة، إن صحَّ الكلام، هي أن تبني داخل الإجراءات، وأن لا تُبقي الأمور خاضعة لتقلُّبات الطَّبع الفرديّ. لستَ بحاجةٍ إلى أن تجعل الناس عاجزين جسديًّا عن العنف لكي تنهي حربًا. إنك تحتاج فقط إلى مفاوضات، ونزع السلاح، ومعاهدات سلامٍ، ومراقبةٍ وما شابه. قد يكون هذا صعبًا. لكنه ليس بصعوبة إنجاب سلالةٍ من البشر قد تتقيَّأ ويُغمى عليها عند أقل علامة على الاعتداء.

* * *

وهكذا، فالماركسيَّة لا تُصرُّ على فرضيَّة الكمال البشريّ. وهي لا تُصرُّ حتى على فرضيَّة إلغاء العمل الشاقّ. ويبدو أن ماركس يعتقد بأن كمًّا مُعيَّنًا من العمل البغيض سيبقى جوهريًا حتى تحت شروط الوفرة. وستؤخِّر لعنة آدم حتى في مملكة الخير العميم. ويتمثل الوعد بأن الماركسيَّة ستصمد إلى أن تُحلَّ التناقضات التي تمنع التاريخ الصحيح من الحدوث، في كل حريَّته وتنوُّعه.

لكن أهداف الماركسيَّة ليست ماديَّةً فقط. بالنسبة إلى ماركس، تعني الشيوعيَّة نهاية القِلَّة تماشيًا مع نهاية العمل الأكثر قمعًا. إلا أن الحريَّة والراحة ستضمنان للرجال والنساء توفُّر السياق لازدهارهم الروحيّ الأكمل. صحيحٌ، كما رأينا، أن التطوُّر الروحيّ والماديّ لا يمشيان دائمًا بأيِّ شكلٍ جنبًا إلى جنبٍ الواحد مع الآخر. يكفي أن ينظر أحدنا إلى كيت ريتشارد (Keith Richard) ليعرف ذلك. توجد أنواعٌ كثيرةٌ من الرفاهيَّة الماديَّة التي تنذر بموت الروح. والصحيح أنك لا تستطيع أن تكون حرًّا في أن تصبح ما أنت عليه عندما تكون متضوِّرًا من الجوع أو مضطَّهدًا جدًّا أو مقصِّرًا في نموِّك الأخلاقيّ بواسطة حياة كلها عناءٍ. الماديُّون ليسوا هم الذين يُنكرون الروحيّ، وإنما هم الذين يذكِّروننا بأن الأداء الروحيّ يقتضي بعض الشروط الماديَّة. وتلك الشروط لا تضمن أداءً كهذا. لكنه لا يمكن أن يحدث شيء من دونها.

لا تكون الكائنات البشريَّة في أحسن حالاتها في ظروف القلّة، أكانت هذه الظروف ماديَّةً أو مُصْطنَعة. تولِّد هذه القلة العنف والخوف والطَّمع والقلق وحبَّ التملُّك والسيطرة والشهوة المميتة. قد يتوقع البعض عندئذ أنه إذا توفَّر للرجال والنساء أن يعيشوا في شروطٍ من الوفرة الماديَّة، متحررين من هذه الضغوطات المحبطة للعزيمة، فإنهم سيميلون نحو السلوك ككائناتٍ أخلاقيّةٍ بطريقةٍ أفضل مما يفعلون الآن. لا يمكننا أن نكون واثقين بذلك لأننا لم نعرف أبدًا شروطًا كهذه. هذا ما يفكِّر فيه ماركس حينما يعلن في "البيان الشيوعيّ" أن التاريخ بأكمله كان تاريخ صراع طبقات. وحتى في ظروف الوفرة سيكون هناك الكثير من الأشياء التي تشعرنا بالخوف والعدوانيةِ والتملُّك. لن نتحول إلى ملائكةٍ لكن بعض الأسباب المتجذرة في نقصنا الأخلاقي يجب التخلص منها. إلى هذا الحدّ

يحقُّ بالفعل الادعاء بأن مجتمعًا شيوعيًّا سيكون من شأنه أن يُنتج كائناتٍ بشريَّةً أرقى مما نستطيع أن نحشد الآن. إلا أنهم قد يكونون معرَّضين للخطأ، ميَّالين نحو الصراع وفي بعض الأوقات همجيِّين وحاقدين.

بعض المتهكمين يشك بأن تقدمًا أخلاقيًّا كهذا ممكنٌ إذا راعينا الفرق بين إحراق الساحرات والضَّغط من أجل أجورٍ متساويةٍ للنساء. هذا لا يعني أننا قد أصبحنا جميعًا أكثر لطفًا وحساسيَّة وإنسانية مما كنا عليه في العصور الوسطى. وإلى أيِّ حدٍّ نستطيع أيضًا أن نأخذ بالاعتبار الفرق بين القوس والنشَّاب وصواريخ كروز. المسألة ليست أن التاريخ بأكمله قد تحسَّن أخلاقيًّا؛ المسألة هي أننا أنجزنا تقدُّمًا هنا وهناك. ومن الواقعيُّ أيضًا الاعتراف بهذه الحقيقة نظرًا إلى أنه من المعقول الادِّعاء بأننا قد ازددنا سوءًا بطريقةٍ ما منذ أيام روبين هود (Robin Hood). لا توجد قصَّة تقدُّمٍ كبيرةٍ، كما لا توجد حكاية خرافية للانحطاط.

كلُّ من شهد طفلًا صغيرًا يختطف لعبةً من شقيقه التوأم وهو يصرخ بصوتٍ مروِّعٍ "هي لي" ليس بحاجةٍ إلى ما يذكِّره كم أن جذور المنافسة وحبَّ التملُّك عميقة في الذهن. نحن نتكلَّم عن عاداتٍ ثقافيَّةٍ ونفسيَّةٍ وحتى تطوُّريَّةٍ راسخةٍ، لا يغيِّرها مجرد تغيُّر المؤسسات، إلا أن التغيُّر الاجتماعيَّ لا يتعلَّق بأن يقوم كلُّ فردٌ بتغيير عاداته بين ليلةٍ وضحاها. خذ على سبيل المثال إيرلندا الشماليَّة. لم يحلَّ السلام على هذه المنطقة المضطَّربة لأن الكاثوليك والبروتستانت تخلَّوا في نهاية الأمر عن عدائهم الذي طال أجيالاً ولأنهم ارتموا في أحضان بعضهم بعضًا. سوف يستمر بعضهم بكره الآخر في المستقبل المنظور. التغييرات في الوعي الطائفيّ بطيئةٌ وكأنها جيولوجيَّة. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا ليس بكلِّ تلك الأهميَّة. فالمهم هو تأمين اتفاقٍ سياسيٍّ يمكن أن يكون مراقبًا بعنايةٍ ومتطوِّرًا في إطار كَلَلٍ علنيٍّ عامٍّ بعد ثلاثين سنةً من العنف.

هذا على كل حالٍ جانب واحد من القصَّة. ففي الحقيقة أنه على مدةٍ طويلةٍ من الزمن تكون لتغيُّرات المؤسَّسة بالفعل تأثيراتٌ عميقةٌ على المواقف البشريَّة. فتقريبًا كلُّ إصلاحٍ مستنيرٍ في التاريخ قد حقَّق ما كان مقاومًا له في

أيامه، لكننا نعتبر هذه التغيُّرات مضمونةً لدرجة أننا نشمئز من فكرة إعدام قتلةٍ سارقين. لقد بُني إصلاحٌ كهذا في نفسيَّتنا. وما يغيِّر نظرتنا إلى العالم ليس الأفكار بهذا القدر لأن الأفكار هي التي أرسيت في ممارسة اجتماعية رتيبة. فإذا ما غيَّرنا هذه الممارسة، الأمر الذي قد يكون من الصعب جدًا فعله، نكون على الأرجح قد توصلنا إلى تغيير طريقتنا في النظر.

ليس على أكثرنا أن يكون مضطرًا إلى الترويح عن نفسه في الشوارع المكتظَّة، لأن ثمة قانونًا ضد ذلك، وبما أن ذلك مستنكر من الناحية الاجتماعية، بأنه إذا لم يفعل ذلك أصبح من طبيعة مختلفة. هذا لا يعني أن أحدًا منا لا يفعل ذلك، لا سيَّما في وسط المدينة عندما تغلق الحانات أبوابها. فالقانون البريطانيُّ الذي يجيز السَّير على الجهة اليسرى من الطريق ليس موضع خلاف في قلوب البريطانيِّين الذين يشعرون برغبة ملحَّةٍ في السير على الجهة اليمنى. فالمؤسَّسات تصوغ ملامح تجربتنا الداخليَّة. إنها صكوك لإعادة التأهيل. فنحن نسلِّم على بعضنا باليد حينما نلتقي للمرة الأولى، لأن هذا الأمر متفق عليه، ولكن أيضًا بما أنه متفق عليه، فإننا نشعر باندفاع للقيام به.

تغييرات العادات هذه تأخذ وقتًا طويلاً. لقد استغرقت الرأسماليَّة عدة قرون لتلغي أنواعًا من الشعور موروثةً من الإقطاعيَّة، وقد يعتبر سائحٌ خارج قصر بكينغهام أن بعض المناطق الحيويَّة قد تمَّ الإعراض عنها. ويأمل أحدنا أنه لن يأخذ وقتًا طويلاً لإنتاج نظام اجتماعي يرحب فيه طلَّاب المدارس الذين يدرسون التاريخ بالواقع الذي لا يصدَّق أنه في يومٍ من الأيام قضى ملايينٌ من البشر جياعًا في حين كان قلّةٌ آخرون يرمون بالكافيار طعامًا لكلابهم الصغيرة. لربما بدا هذا لهم غريبًا ومقزِّزًا للنفس كما تبدو لنا الآن فكرة بَقْر رجلٍ بسبب الهرطقة.

تثير فكرة طلَّاب المدارس مسألة هامَّة. فكثير من أطفال اليوم هم من أتباع حماة البيئة المتحمِّسين. فهم يشعرون بالرعب من جراء القضاء على الفقمات بالهراوات وتلوُّث الجوِّ. وبعضهم يشمئز حتى من رَمْي قطعةٍ من النفايات. وهذا إلى حدٍّ كبير بسبب التعليم، ليس التعليم الرسمي، وإنما نتيجة

لتأثير أشكال جديدةٍ من التفكير والشعور على جيل كانت فيه العادات القديمة أقلَّ تحصُّنًا. لا أحد يحاجج على أساس أن هذا سوف يُنقذ الكرة الأرضيَّة. صحيحٌ أن هناك أطفالاً بإمكانهم أن يشقوا رأس غُرَيْر ومع ذلك ثمة أدلة على المدى الذي يستطيع به التعليم أن يغير العادات وينتج أشكالاً جديدة من السلوك.

إذن، التربية السياسيَّة هي دائمًا ممكنةٌ. في مؤتمرٍ عُقد في لندن في بداية السبعينيَّات دار نقاشٌ حول ما إذا كان ثمة بعض مميِّزاتٍ عالميةٍ للكائنات البشريَّة. وقف رجلٌ وقال: "حسنًا، لدى كل منا خصيتان". فصاحت امرأةٌ من بين المستمعين: " كلا، ليس لدينا نحن". كانت الحركة النسائيَّة في بريطانيا لا تزال في أيامها المبكرة، وحيًّا عددٌ كبيرٌ من الرجال في القاعة هذه الملاحظة الغريبة حتى إن بعض النساء أحرجن بذلك. فلو قام رجلٌ بإبداء ملاحظةٍ كهذه علنًا بعد عددٍ قليلٍ من السنين، لربما كان الاستثناء الوحيد لهذا الادِّعاء.

في أوروبا العصور الوسطى والحديثة كان يُنظر إلى الطمع كأحد أبشع الرذائل. ومنذ ذلك الوقت وصولاً إلى شعار وول ستريت "الطمع جيِّد" ظهرت عمليَّة مركزة لإعادة التأهيل. فما فعلته إعادة التأهيل لم يكن بالدرجة الأولى من أجل معلِّمي المدارس والمروجين للدعاية، بل كان عبارة عن تغييراتٍ في أشكال حياتنا الماديَّة. كان أرسطو يعتقد بأن العبوديَّة أمر طبيعيّ، على الرغم من أن بعض المفكِّرين القدماء لم يوافقوه على ذلك. لكنه كان يعتقد أن تسريع الإنتاج الاقتصاديّ من أجل الربح مضادٌّ للطبيعة البشريَّة، الأمر الذي ليس من رأي دونالد ترومب (Donald Trump). (اعتبر أرسطو أن هذه النظرة هي سببٌ هامٌّ. فقد كان يعتقد بأن ما سوف يسمِّيه ماركس لاحقًا "قيمة التبادل"- أي الطريقة التي يمكن فيها تبادل السلع فيما بينها- تتضمَّن نوعًا من اللامحدوديَّة التي هي غريبةٌ عن طبيعة الكائنات البشريَّة). وقد وجد إيدلوجيُّون قروسطيُّون نظروا إلى الربح على أنه مضادٌّ للطبيعة، لأن الطبيعة البشريَّة بالنسبة إليهم كانت تعني طبيعةً إقطاعيَّة. ربما كان للصيَّادين القاطنين نظرة غامضة متماثلة بشأن إمكانيَّة وجود أيِّ نظامٍ اجتماعيٍّ عدا نظامهم هم. لقد اعتقد الآن

غرينسبان (Alan Greenspan) مدير البنك الفيدراليّ للولايات المتَّحدة لأطول مدةٍ من حياته المهنيَّة أن ما سُمِّي أسواقًا حرّةً متجذِّرةٌ في الطبيعة البشريَّة، وهذا ادعاءٌ غير عقلانيٍّ يشبه اعتبار الإعجاب بكليف ريتشارد (Cliff Richard) مُتَجَذِّرًا في الطبيعة البشريَّة. الأسواق الحرَّة هي بالفعل اختراعٌ جديد، وكانت محصورة لمدةٍ طويلةٍ بالمناطق الصغرى على كوكبنا.

وبشكل مماثل فإن أولئك الذين يتكلَّمون عن الاشتراكيَّة كنقيض للطبيعة البشريَّة يفعلون ذلك لأنهم نظرًا لقصر نظرهم يُماهون بين تلك الطبيعة والرأسماليَّة. فشعب الطوارق في الصحراء الكبرى هم في الحقيقة رأسماليُّون في الصميم. وهم لا يحبون شيئًا آخر أفضل من أن يؤسِّسوا بنك إنماء في السر. والواقع أنه ليس لديهم حتى مفهوم البنك الإنمائيّ لا هنا ولا هناك. ولكن لا يمكن لأحدٍ أن يرغب في شيء ليس لديه أيُّ مفهوم عنه. لا أستطيع أن أتوق إلى أن أصبح سمسار أوراقٍ ماليَّةٍ إذا كنت عبدًا أثينيًّا. أستطيع أن أكون طمَّاعًا محبًّا للكسب ومكرِّسًا نفسي دينيًّا لمصلحتي الخاصَّة. لكنني لا أستطيع أن أكون جرّاح دماغٍ إذا كنت أعيش في القرن الحادي عشر.

لقد ادَّعيتُ من قبل أن ماركس كان بصورةٍ مستغربةٍ متشائمًا بشكل غير معتادٍ بخصوص الماضي ومتفائلاً بشكل غير معتاد حول المستقبل. توجد أسبابٌ عدَّةٌ لهذا؛ لكن واحدًا من هذه الأسباب يتصل بالموضوعات التي نحن بصدد بحثها. كان ماركس مكتئبًا بخصوص الكثير من الماضي لأنه بدا وكأنه يمثِّل صورةً بائسةً من القمع والاستغلال واحدًا تلو الآخر. وقد لاحظ تيودور أدورنو (Theodor Adorno) مرَّةً أن المفكِّرين المتشائمين (كان في ذهنه فرويد أكثر من ماركس) يخدمون قضيَّة التحرر البشريِّ أكثر من خدمة القضايا التفاؤلية الساذجة. وذلك لأنها تحتوي شهادةً على ظلمٍ يصرخ متعطشًا إلى الخلاص والذي قد ننساه خلافًا لذلك. وبتذكيرنا بمدى سوء الأشياء فإن هذا يدعونا إلى الإسراع إلى إصلاحها. وهذا يحثُّنا على العمل من دون أفيون.

على كلِّ حالٍ إذا كان ماركس قد احتفظ أيضًا بقسطٍ من الأمل للمستقبل، فلأنه عرف أن هذا السجلَّ المفجع لم يكن في جزئه الأكبر غلطتنا فقط. إذا كان

التاريخ هكذا داميًا، فهذا ليس لأن معظم الكائنات البشريَّة كانت شرِّيرة. وهذا يعود إلى الضغوطات الماديَّة التي كانوا خاضعين لها. هكذا كان بإمكان ماركس أن يأخذ تدبيرًا واقعيًا من الماضي دون أن يخضع لأسطورة ظلام قلوب الناس. وهذا أحد الأسباب التي جعلته يتمسَّك بإيمانٍ بالمستقبل. هذه الماديَّة هي التي سمحت له بهذا الرجاء. فإذا كانت الحروب والمجاعات والإبادة الجماعية تنبع فعلاً ببساطةٍ من فساد أخلاقٍ بشريٍّ لا يتغيّر؛ فهذا ليس أبسط سبب للاعتقاد بأن المستقبل سوف يعمل على تكوين مستقبل أفضل. ومع ذلك فإذا كانت هذه الأمور ناجمة عن أنظمة اجتماعية ظالمة، يكون الأفراد فيها أحيانًا أكثر بقليل من مجرد وظائف، عندئذ يكون من المعقول أن نتوقع أن تغيير ذلك النظام قد يعمل على تكوين عالم أفضل. في هذه الأثناء يمكن أن يُترك لغولِ الكمال أن يرعب المجانين.

هذا يجب ألَّا يوحي بأن رجالاً ونساءً في مجتمعٍ طبقيٍّ يمكن أن يُعفوا من كلِ ملامةٍ بسبب أفعالهم، أو أن الفساد الفرديَّ لم يلعب دورًا في الحروب وفي التدابير لاستئصال الشعوب. الشركات التي أجبرت المئات، بل الألوف من العمَّال على حياةٍ من العبث المحتوم يُمكن بكلِّ تأكيدٍ أن تُلام. لكن هذا لا يعني أنها قد اتَّخذت مثل هذه التدابير بدافع بغضٍ أو خبثٍ أو عدوانيَّة. لقد خلقت بطالةً لأنها أرادت أن تحافظ على أرباحها في منظومةٍ تنافسيَّةٍ كانوا يخشون من انهيارها بطريقةٍ أخرى. أولئك الذين أمروا الجيوش بالذهاب إلى الحرب، حيث ينتهون بإحراق أطفالٍ صغارٍ حتى الموت، قد يكونون أضعف الرجال. ومع ذلك، فإن النازيَّة لم تكن بالضبط نظامًا مفسدًا للأخلاق؛ لقد أتت بالسَّاديَّة والهوس والبغض المرضيِّ للأفراد الذين يمكن أن يوصفوا أصلاً بالفاسدين. لو لم يكن هتلر (Hitler) فاسدًا لما كان للكلمة أيُّ معنى. ولكن لولا فساده الشخصيِّ، لما كان وصل إلى نتائج مرعبةٍ بعد أن قُرن بصلاحيَّات منظومةٍ سياسيَةٍ. هذا يشبه ياغو (Iago) شكسبير لو وُضع مسؤولاً عن معسكر سجناء حرب.

إذا وجدت بالفعل طبيعة "بشريَّة"، فمعنى ذلك أن هناك أخبارًا جيِّدةً نوعًا ما، أيًّا يكن ما قد يفكِّره أتباع ما بعد الحداثة. ويعود ذلك إلى أن ميزة واحدة

ثابتة من تلك الطبيعة قد تشكِّل مقاومةً للظلم. ومن أحد الأسباب التي تبرر أن تصوُّر فكرة الطبيعة البشريَّة التي تعمل دائمًا بطرقٍ محافظةٍ هو تصوُّرٌ جنونيّ. وباستعراض السجلِّ التاريخيِّ، لا يصعب علينا أن نستنتج أن القمع السياسيَّ قد أثار دائمًا تقريبًا عصيانًا حتى ولو كان مقموعًا أو غير ناجح. ويبدو وكأن ثمة شيئًا في البشريَّة لن يُقمع بوداعةٍ لصالح وقاحة السلطة. صحيحٌ أن السلطة لا تنجح فعلاً بالانتصار على عصيان أتباعها، إلا أنه واضحٌ أن هذا الصدام هو عادةً جزئيٌّ وملتبسٌ ومؤقّت. الطبقات الحاكمة هي على العموم مقبولةٌ أكثر من كونها موضع إعجاب. لو كانت طبيعتنا طبيعةً مجرَّد ثقافيَّةٍ، لما كان ثمة سببٌ لماذا لا يكون على الأنظمة السياسيّة أن تجعلنا نقبل بسلطتها دون تساؤل. أما أنها تجد ذلك صعبًا بشكلٍ استثنائي فهذا يشهد على وجود ينابيع للمقاومة تتَّصل ببعضها بشكلٍ أعمق من الثقافات المحلِّيَّة.

هل كان ماركس إذًا مفكِّرًا طوباويًّا؟ نعم، إذا كان أحدنا يعني أنه يتصور مستقبلاً يمثل تحسنًا واضحًا بالنسبة للحاضر. لقد آمن بنهاية النُّدرة المادية، والمُلْكيَّةِ الخاصَّة، والاستغلال، والطبقات الاجتماعيَّة، والدولة كما نعرفها. ومع ذلك يحكم كثيرٌ من المفكرِّين، وهم يُلقون بأنظارهم على ثروات العالم المتراكمة اليوم، بأن النُّدرة الماديَّة قد أُزيلت بشكلٍ كاملٍ ومعقولٍ من حيث المبدأ، مهما كان إنجاز ذلك شاقًّا عمليًا. إنها السياسات هي التي تقف في طريقنا.

اعتبر ماركس أيضًا، كما رأينا، آن هذا سيتضمَّن تحرير ما هو بشريٌّ وما هو ثروة روحيَّة على مستوىً أكبر. فالرجال والنساء، بعدد أن تحرَّروا من القيود السابقة، سينجحون كأفرادٍ بأشكالٍ كانت من قبل مستحيلةً بالنسبة إليهم. ولكن لا يوجد في أعمال ماركس شيءٌ يوحي بأننا سنصل بهذا إلى أيِّ شكل من الكمال. إنه شرطٌ من شروط ممارستهم حرِّيَّتهم التي تكون الكائنات البشريَّة قادرةً على إساءة استعمالها. والواقع انه لا يمكن أن توجد حرِّيَّة كهذه بأيِّ مقياسٍ من المقاييس من دون إساءاتٍ كهذه. وبالتالي فمن المعقول أن الاعتقاد بأن المجتمع الشيوعي سيعاني من الكثير من المشاكل ومن مجموعة من

الخلافات وعدد من المآسي التي لا يمكن إصلاحها. سوف يكون هناك قَتَلَة أطفالٍ، وحوادث سيرٍ، وقصصٌ سيِّئةٌ كريهةٌ، وأجساد مميتة، وأطماعٌ جامحة، وسراويل خاليةٌ من الذوق وأسىً غير قابلٍ للعزاء. وقد يكون هناك أيضًا شيءٌ من تنظيف المراحيض.

تُعنى الشيوعيَّة بإشباع حاجات كلِّ إنسانٍ، ولكن حتى في مجتمع الوفرة، ستكون هناك حاجةٌ إلى التَّقييد. وكما بيَّن ذلك نورمان غيراس بقوله: "إذا كنتَ بحاجةٍ إلى كمانٍ، كإحدى وسائل تطوير الذَّات (تحت حكم الشيوعيَّة)، وكنتُ أنا بحاجةٍ إلى درَّاجة سباقٍ هوائيَّةٍ، فهذا، بحسب تقديري، يكون حقًّا. ولكن إذا كنتُ بحاجةٍ إلى قطعة أرضٍ واسعةٍ جدًّا، كأستراليا، لأجوب فيها أو لكي أستخدمها كما يروق لي من دون أن يزعجني حضور الآخرين، عندئذٍ يتبيَّن بجلاءٍ أن هذا لن يكون حقًّا. ولكن إذا كنتُ بحاجةٍ إلى قطعة أرضٍ يمكن تصوُّر أنها تُشبع حاجات التطوُّر الذاتيِّ لهذا الحشد الكبير... ولا يصعب علينا التفكير بحاجاتٍ أقلَّ مبالغةً بكثيرٍ من أنه سيكون الشيء نفسه صحيحًا"[9].

يعالج ماركس المستقبل، كما رأينا، ليس كمادَّة تكهن غير مجد، بل كاستنتاجٍ ممكنٍ من الحاضر. لا تعنيه الرؤى الشعريَّة عن السلام والأخوَّة، بل الشروط الماديَّة التي قد تسمح لمستقبلٍ بشريٍّ حقًّا بأن يظهر. لقد كان واعيًا لطبيعة الواقع المعقَّدة، والجامحة من دون نهاية؛ فعالم كهذا لا يتوافق مع رؤيا عن الكمال. إن عالمًا كاملاً سيكون عالمًا أُلغيت فيه كلُّ الإمكانات المحتملة الحدوث- كلُّ تلك الصدامات العشوائية والأحداث الطارئة والآثار المأساويَّة غير المتوقَّعة التي تشكِّل نسيج حياتنا اليوميَّة. وقد يكون أيضًا عالمًا نسدي فيه العدل للأموات كما للأحياء بغضِّ النظر عن الجرائم وتعويض فظائع الماضي. إن مجتمعًا كهذا هو أمرٌ مستحيل. وهو بالضرورة غير مرغوبٍ فيه أيضًا. قد يكون عالمٌ لا صدام قطاراتٍ فيه، قد يكون أيضًا عالمًا من دون إمكانيَّة وجود دواءٍ للسرطان.

ولا يمكن أيضًا أن يوجد نظامٌ اجتماعيٌّ يكون فيه كلُّ إنسانٍ مساويًا للآخر. فالشكوى من أن "الاشتراكيَّة ستجعلنا جميعًا متساوين" ليس لها أيُّ أساس. لم تكن لماركس أيَّة نيَّةٍ من هذا النوع. كان عدوًّا لدودًا للتناسق. والواقع

أنه نظر إلى المساواة في حقيقة الأمر على أنها قيمة "بورجوازيَّة". فقد اعتبرها تفكيرًا في المجال السياسيِّ لما سمَّاه "تبادل- القيمة" الذي تقيِّم فيه السلعة بالنسبة إلى سلعة أخرى. لقد علَّق مرَّةً بالقول: هي "مساواة محقَّقة". وهو يتكلَّم في مرحلة معيَّنةٍ عن نوعٍ من الشيوعيَّة يحتوي على تسطيحٍ عامٍّ، ويشهِّر به في كتابه "المخطوطات الاقتصاديَّة والفلسفيَّة" على أنه "نفيٌ مجرَّدٌ لكل عالم الثقافة والمدنيَّة". ويجمع ماركس أيضًا مفهوم المساواة مع ما كان رأى أنه مساواة ديمقراطيَّة الطبقة الوسطى، حيث تقوم مساواتنا الشكليَّة باعتبارنا مقترعين ومواطنين بتغطية لا-مساواة الثروة والطبقة الحقيقيَّة. وفي كتابه "نقد برنامج غوتا" يرفض أيضًا المساواة في الدخل، بما أن للناس حاجاتٍ مختلفة: فالبعض يقوم بأعمالٍ قذرةٍ أو خطيرةٍ أكثر من غيرهم، والبعض لديه أطفالٌ أكثر من غيره لإطعامهم، وما إلى ذلك.

هذا لا يعني أن ماركس قد نبذ فكرة العدالة إلى الخارج. لم يكن من عادة ماركس كتابة أفكارٍ فقط لأنها نشأت من الطبقة الوسطى. كان ماركس بطلاً باسلاً من أبطال قيمها الثوريَّة الكبرى: الحرِّية وحق تقرير المصير وتطوير الذات. لا بل اعتبر أن مساواةً مجرَّدةً كانت تقدُّمًا مرحّبًا به على تراتبيَّات الإقطاع. كان هذا بالضبط لأنه فكَّر أن هذه القيم الثمينة لا نصيب لها في أن تعمل لصالح أيِّ إنسانٍ بمفرده ما دام النظام الإقطاعيُّ موجودًا. ومع ذلك، نراه يُغدق المديح على الطبقة الوسطى معتبرًا إياها التشكيلة الأكثر ثوريَّةً التي شهدها التاريخ يومًا، وهي حقيقة تجاهلها معارضو الطبقة الوسطى بشكلٍ ملحوظ. لربما شكَّ هؤلاء بأن يكون مدحها من قِبَل ماركس قُبْلة الموت الأخيرة.

وبرأي ماركس أن ما كان ملتويًا في مفهوم المساواة السائد هو كونه شديد التجريد. لم يكن يعطي الانتباه الكافي لفرديَّة الأشياء والناس- وهذا ما سمَّاه ماركس في حقل الاقتصاد "قيمة الاستعمال". فالرأسماليَّة هي التي تغيِّر مقاييس الناس وليس الاشتراكيَّة. وهذا سببٌ من الأسباب التي جعلت ماركس أكثر احترازًا تجاه مفهوم الحقوق. ها هو يعلِّق بالقول: "الحقُّ بطبيعته لا يمكن

أن يقوم إلا بتطبيق معيار متساوٍ، إلا أنه لا يمكن قياس الأفراد غير المتساوين (ولن يكونوا مختلفين إلا إذا كانوا غير متساوين) إلا بمعيار متساوٍ طالما أنه ينظر إليهم من وجهة نظر متساوية ويؤخذون من جهةٍ محدَّدةٍ واحدةٍ فقط، مثلاً في الحالة الحاضرة باعتبارهم عمالاً وليس بالنظر إلى أي شيءٍ آخر"[10]. هكذا فعندما كان ماركس ينظر إلى الناس، لا يستطيع أن يرى سوى عمَّال. المساواة بالنسبة إلى الاشتراكيَّة لا تعني أن كلَّ إنسانٍ هو بالضبط مثل الآخر- وهذه جملةٌ لا عقلانيةٌ، في حال كانت جملة. لا شكَّ في أن ماركس قد لاحظ أنه أكثر ذكاءً من الدوق ولِّينغتون (Duke of Wellington). كما أن هذه الجملة لا تعني أيضًا أنه سوف يُضمن لكلِّ إنسانٍ القدر نفسه بالضبط من الثروة أو الموارد.

لا تعني المساواة الحقيقةة معاملة كلِّ إنسانٍ بالطريقة نفسها، وإنما مراعاة الحاجات المختلفة لكلِّ إنسانٍ بطريقةٍ متساوية. هذا هو نوع المجتمع الذي طمح ماركس إلى تحقيقه. الحاجات الإنسانيَّة لا تقاس بالمعيار نفسه. ولا يمكن أن تقيسها كلَّها بالمقياس ذاته. عند ماركس أن كلَّ إنسان يجب أن يكون له حقٌّ متساوٍ في تحقيق الذات، وفي المشاركة الحيويَّة في تشكيل الحياة الاجتماعيَّة. هكذا سوف نكسر حواجز اللامساواة. لكن نتيجة ذلك ستكون قدر الإمكان السَّماح لكلِّ شخصٍ بأن يزدهر بوصفه كائناً فريداً. أخيرًا، المساواة بالنسبة إلى ماركس، توجد من أجل الاختلاف. لا تدور الاشتراكيَّة حول ارتداء كلّ إنسان زيًّا موحّدًا. فالرأسماليَّة الاستهلاكة هي التي تُلبس مواطنيها ألبسةً موحَّدةً معروفةً ببدلات المتدرِّبين.

هكذا، فالاشتراكيَّة، في نظر ماركس، هي نظامٌ تعدِّدي أكثر بكثيرٍ من النظام الذي لدينا الآن. وفي مجتمع الطبقات يأتي تطوُّر الذات الحرُّ لقلة من الناس على حساب الكثيرين الذين يتقاسمون عندئذ الكثير من نفس الحكايات الرَّتيبة. الشيوعيَّة، سوف تكون أكثر انتشارًا وتنوعًا، ولا يمكن التنبؤ بها، لأن كل إنسان سوف يُشَجَّع على تطوير مواهبه الفرديَّة. إنها أشبه بقصَّةٍ طويلة حداثيَّةٍ من كونها قصَّةً واقعيَّة. قد يزدري نقَّاد ماركس بهذا قائلين إنه من صنع الوهم. إلا أنهم لا يستطيعون أن يشتكوا في الوقت نفسه من أن ماركس فضَّل نظامًا

اجتماعيًا يبدو أشبه بكثيرٍ من النظام الذي في كتاب جورج أورويل (George Orwell): "Nineteen Eighty-four".

يوجد نوعٌ عنيفٌ من الطوباويَّة أثّر بالفعل في القرن المعاصر، لكن اسمه ليس الماركسيَّة. إنه المفهوم المولع أشدَّ الولع بمنظومةٍ كونيَّةٍ واحدةٍ عُرفت بالسوق الحرَّة تستطيع أن تفرض نفسها على الثقافات والاقتصادات الأكثر تنوعًا وتشفي كلَّ علَّاتها. المتعهِّدون بتقديم هذا الولع الاستئثاريِّ بالحكم غير موجودين وهم يُخفون وجوهًا مرعبةً ويهمسون شؤمًا في سراديب تحت الأرض مثل مجرمي أفلام "جيمس بوند". يجب أن ننظر إليهم وهم يتناولون العشاء في مطاعم واشنطن ويطوفون في مناطق مدينة ساسكس.

حين سُئل تيودور أدورنو: هل كان ماركس مفكِّرًا طوباويًّا، أجاب بنعم ولا، بشكلٍ قاطع. كان ماركس، كما يكتب أدورنو، عدوًّا للطوباوية بسبب تحقيقها.

الفصل الخامس

تحوّل الماركسيّة كلَّ شيءٍ إلى اقتصاد. إنها نوعٌ من الحتميّة الاقتصاديّة: الفن، والدين، والسياسة، والقانون، والحرب، والمناقب، والتغيير الاجتماعيّ: كلُّ هذا يُنظر إليه بعبارات فظة على أنه ليس أكثر من انعكاساتٍ للاقتصاد أو للصراع الطبقي. فالتعقيد الحقيقيّ للشؤون البشريّة يتم تجاوزه لصالح رؤية أحاديّة اللون للتاريخ. كان ماركس في هوسه بالاقتصاد مجرّد صورةٍ معكوسةٍ للنظام الراسماليّ الذي عارضه. وفكره على خلافٍ مع وجهة النظر التعدُّدية للمجتمعات الحديثة، ويعي بأن المدى المتنوّع للتجربة التاريخيّة لا يمكن أن يحشر في إطار جامد واحد.

الادِّعاء بأن كلَّ شيءٍ يعود إلى الاقتصاد هو بالتأكيد أمر بديهي. والواقع أنه من البديهي أن يكون التشكيك بذلك أمرًا صعبًا. فقبل أن نفعل أي شيء، نحن بحاجةٍ إلى أن نأكل ونشرب. إننا أيضًا بحاجةٍ إلى لباسٍ ومأوى، أقله إذا كنا نعيش في شيفيلد وليس في سامْوَا. يكتب ماركس في "الإيديولوجيا الألمانيَّة": إن أول فعلٍ تاريخيٍّ هو إنتاج وسائل إشباع احتياجاتنا الماديَّة. عندئذ فقط نستطيع تعلُّم العزف على البانجو وأن نكتب شعرًا غراميًا أو ندهن السقيفة الأماميَّة. أساس الثقافة هو العمل. لا يمكن أن توجد حضارةٌ من دون إنتاجٍ ماديّ.

تريد الماركسيَّة، مهما كان الأمر، أن تدَّعي أكثر من هذا. تريد تقديم الحجَّة على أن الإنتاج الماديَّ أساسيٌّ ليس فقط بمعنى أنه لن توجد حضارةٌ من دونه، بل بمعنى أنه هو الذي يُحدّد في نهاية الأمر طبيعة الحضارة. ثمة فرقٌ بين القول إن قلمًا أو حاسوبًا لا غنى عنه من أجل كتابة القصَّة وبين الادِّعاء بأنه يحدّد بشكلٍ من الأشكال محتوى القصَّة. والحالة الأخيرة هي أمر بديهي،

حتى وإن كان مكافئها الماركسيّ قد لقي مساندة بعض المفكِّرين المعادين للماركسيَّة أيضًا. يكتب الفيلسوف جوان غراي (John Gray)، وهو قلَّما يدافع عن الماركسيَّة: "في مجتمعات السوق... ليس النشاط الاقتصاديُّ مختلفًا عمَّا تبقى من الحياة الاجتماعيَّة فحسب، بل إنه يكيّف المجتمع بأسره، وقد يسيطر عليه أحيانًا"[1]، إن ما يثبته غراي عن مجتمعات السوق، يعمِّمه ماركس على كل التاريخ البشريّ.

ينظر منتقدو ماركس إلى الادِّعاء الأقوى بين الادِّعاءين السابقين على أنه شكلٌ من أشكال التبسيط. إنه يمحِّصه ليصبح العامل نفسه. ومن الواضح أن هذا ينطوي على مكابرة. كيف يمكن لتنوع التاريخ البشريِّ المدهش أن يكون مكثّفًا في هذا الشكل؟ لا شكَّ في أن ثمة كثرةً من القوى تعمل في التاريخ الذي لا يمكن أبدًا أن يُرجع إلى مبدأ واحدٍ لا يتغيَّر؟ ومع ذلك قد نعجب للمدى الذي يمكن لهذا النوع من الكثرة أن يصل إليه. فهل هناك عامل واحد في الأوضاع التاريخيَّة يكون أكثر أهمِّيَّة من سائر العوامل؟ لا شك في أنه من الصعب تصديق هذا من دون إثبات. قد نحاجج إلى يوم الدين حول أسباب الثورة الفرنسيّة، ولكن لا يفكِّر أحدٌ بأنها اندلعت بسبب التغيرات البيوكيماويَّة في الدماغ الفرنسيِّ حول المغالاة في أكل الجبنة. قلَّة فقط من غريبي الأطوار تدَّعي بأن الثورة قد حدثت لأن برج الحمل كان في مرحلة الصِعود. يوافق كلُّ إنسان على أن لبعض العوامل التاريخيَّة وزنًا أكبر من العوامل الأخرى. لكن هذا لا يعفيها من أن تكون العوامل كثيرة. هذا فقط لأنهم يرفضون القبول بأن لهذه القوى الأهميّة نفسها.

كان فريدريخ أنغلز من أنصار التعدد بهذا المعنى بالذات. لقد أنكر بقوةٍ أنه قصد هو وماركس أن يوحيا بأن القوى الاقتصاديَّة هي المحدِّدة الوحيدة للتاريخ، معتبرًا ذلك عبارة "بلا مغزى، مجردة ولا معنى لها"[2]. والحقيقة هي أن لا أحد من القائلين بالتعدد بمعنى أنه يؤمن بذلك في حالةٍ معينةٍ، بل إن جميع العوامِل بنفس القدر من الحيوية. فالجميع مؤمن بالتسلسل الهرمي حتى الأكثر تحمُّسًا لنظريَّة المساواة. وفي الواقع أن الجميع تقريبًا يؤمنون بالتراتبيّة

المطلقة غير المتغيّرة. من الصعب أن تجد أحدًا يفكّر بالابتهاج لكون الموت من الجوع هو أفضل من الشعور به. لا أحد يزعم أن طول أظافر تشارلز الأول (Charles 1) كان عاملاً أهمَّ من الدِّين في الحرب الأهليّة الإنكليزيَّة. ثمة الكثير من الأسباب لكي أبقي رأسك تحت الماء لعشرين دقيقة (الساديَّة، الفضول العلمي، القميص المزيَّن بالزهور الذي كنت ترتديه، عرض فيلم وثائقي ممل على التلفزيون)، ولكن السبب المهم هو أن أحصل على الأحصنة الفائزة في السباق التي كنت قد أوصيت لي بها في وصيّتك. فلماذا لا تحظى الأحداث العامّة أيضًا بالدوافع المتقدِّمة على غيرها؟

يوافق بعض القائلين بنظرية التعدد على أن أحداثًا كهذه يمكن أن تنتج عن سببٍ مهيمن واحد. هذا لأنهم لا يرون بالفعل لماذا يجب على السبب نفسه أن يكون فعالاً في كلِّ حالة. لا شكَّ في أن ما هو غير محتملٍ في ما يتعلَّق بما يُسمَّى نظريّة التاريخ الاقتصاديَّة هو فكرة أن كلَّ شيءٍ أينما كان، إنما هو مشروطٌ بالطريقة نفسها. ألا يوحي هذا بأن التاريخ هو ظاهرةٌ واحدةٌ موحَّدة الشكل بصورةٍ عجيبةٍ في كلِّ المراحل وكأنه عصًا من الصخر؟ من المنطقي القول إن سبب صداعي مرتبط حقًا بشعرٍ لمارلين مونرو المستعار الذي أصرَّيت على وضعه من أجل الذهاب إلى حفلة، لكن التاريخ ليس شيئًا مفردًا كالصداع. إنه بالفعل شيء قبيحٌ وراء شيء آخر. ليس له التماسك الذي تملكه القصة الخيالية، حيث لا يوجد أيُّ خيط غير منقطع لمعنى القصة.

لقد رأينا سابقًا أنه من النادر أن يتصوَّر أحدٌ أنه ليس هناك نماذجَ ذكية إطلاقًا في التارِيخ. ومن النادر أن تجد أحدًا ينظر إلى التاريخ على أنه مجرّد كتلة عمياء من الهباء، والصدفة، والأحداث، على الرغم من أن فريدريخ نيتشه (Friedrich Nietzsche) وتلميذه ميشيل فوكو (Michel Foucault) قد أبحرا في اتجاهٍ معاكسٍ بين الحين والآخر. يقبل أكثر الناس بوجود سلاسل من الأسباب والنتائج في التاريخ مهما كان سرُّ الغاية منها معقَّدًا أو بائسًا. ويتناسب هذا مع نوع نموذجٍ ما عاصفٍ. من الصعب، مثلاً، أن نقتنع بأن مختلف الشعوب قد بدأت بتجميع المستعمرات في نقطةٍ تاريخيَّةٍ معيَّنة لأسبابٍ ليس بينها شيءٌ

مشتركٌ يجمعها. لم يُنقل عبيد إفريقيا إلى أمريكا بدون أسباب على الإطلاق. أن تكون والفاشية التي نشأت في وقتٍ واحدٍ إلى حد ما في بلدانٍ في القرن العشرين لم تكن مجرد عملية محاكاةٍ. لا يتقاذف الناس الشتائم حول المواقد لمجرد الرغبة بذلك. يوجد نموذج موحَّدٌ جديرٌ بالملاحظة عبر الكرة الأرضيَّة لأناسٍ لا يفعلون هذا بصورةٍ صريحةٍ.

لا شكَّ في أن السؤال ليس ما إذا كان في التاريخ نماذج، بل ما إذا كان يوجد نموذجٌ واحدٌ مهيمن. يمكنك أن تصدِّق الرأي الأول من دون اعتماد الرأي الثاني. لماذا لم تكن بالضبط مجموعةٌ من مقاصد متداخلةٍ لا تظهر أبدًا ككلّ؟ كيف يمكن لشيءٍ على الأرض أن يكون مختلفًا مثل اختلاف التاريخ البشريِّ الذي يشكِّل قصَّةً موحَّدة؟ فالزعم بأن المصالح الماديَّة كانت هي المحرِّك الأول دائمًا من ساكني الكهوف إلى الرأسماليَّة هو أقرب بكثيرٍ للتصديق من الاعتقاد بالنظام الغذائي أو الغيرية، أو الرجال العظام، أو القفز العالي أو اقتران الكواكب. ولكن يبدو أن وجود جوابٍ مرضٍ أمر غريب جدًّا.

إنه جوابٌ يُرضي ماركس، لأن ماركس يعتبر أن التاريخ لم يكن بأيِّ معنىً من المعاني هكذا مختلفًا ومتنوِّع الألوان كما قد يظهر. إنه كان قصَّة مملَّةً أكثر بكثيرٍ مما تقع عليه العين. إنه بالفعل نوعٌ من الوحدة، لكنها ليست وحدة عليها أن تعطينا أيَّ متعةٍ، كالتي يعطيها" البيت الأسود" أو " أوج الظهيرة". لأن التهديدات في معظمها كانت العوز والعمل الشاقَّ والعنف والاستغلال. ومع ذلك أخذت هذه الأشياء أشكالاً مختلفة جدًّا، فقد أدت إلى تدوين عملية تأسيس كلِّ حضارةٍ. إن هذا التكرار البليد المخدِّر للعقل هو الذي أمدَّ التاريخ البشريَّ بقدرٍ كبيرٍ أكثر من الثَّبات الذي قد نرغب فيه. يوجد بالفعل هنا ما هو على صورة روايةٍ. وكما لاحظ تيودور أدورنو: "إن ما يُبقي على سير الأمور قاطبة حتى اليوم – مع فترات بين الحين والآخر لالتقاط النفس – سوف يكون من الناحية اللاهوتية الألم المطلق". الرواية الكبرى للتاريخ ليست روايةً عن التقدّم أو العقل أو التنوير. إنها حكايةٌ سوداويَّةٌ تنقلنا بحسب كلمات أدورنو "من المقلاع إلى القنبلة النوويَّة"[3].

يمكن أن نسلّم بأن العنف والعمل الشاق والاستغلال قد استأثرت كثيرًا بالتاريخ البشريّ من دون أن نسلّم بأنها كانت هي الأساس له. بالنسبة إلى الماركسيِّين، فإن أحد الأسباب الذي يجعل هذه العوامل أساسيّة هو أنها مرتبطةٌ ببقائنا الطبيعي على قيد الحياة. كان الماركسيّون معالم ثابتة للطريق التي نحافظ بها على وجودنا الماديّ. إن تلك العوامل ليست بالضبط أحداثًا عشوائية. نحن لا نتكلّم عن أفعالٍ متفرقةٍ من الوحشية أو العدوانية. فلو كان هناك ضرورة لهذه الأشياء، فهذا لأنها مترسخة في البنى التي ننتج بواسطتها ونعيد إنتاج حياتنا الماديّة. ومع ذلك، لا يتصوَّر ماركسيٌّ أن هذه القوى هي التي تصوغ كل شيء بالمطلق. فلو فعلت ذلك، لكان التيفوئيد، وتسريحة ذيل الحصان، والضحك التشنجيّ، والتصوف، وآلام الرسول متّى، وتلوين أظافر القدمين بلون أرجواني غريب، كلُّ ذلك انعكاسًا لقوى اقتصادية. إن كلَّ معركةٍ لا يتمُّ خوضها عن دوافع اقتصاديةٍ، أو أي عملٍ فنيٍ صامتٍ حول صراع الطبقات سيكون غير قابلٍ لأن يتصوَّره العقل.

يكتب ماركس نفسه أحيانًا أن السياسيَّ هو مع ذلك ببساطةٍ انعكاسٌ للاقتصاديّ. ولكنه يبحث مرارًا في الدوافع الاجتماعية أو السياسيّة أو العسكريّة التي وراء الأحداث التاريخيّة، من دون أدنى إيحاء بأن هذه الدوافع هي بالضبط المظاهر السطحية لدوافع اقتصادية أعمق. تترك القوى الماديّة في بعض الأحيان سمتها على السياسات والفنّ والحياة الاجتماعية بشكلٍ مباشر. لكن تأثيرها عمومًا بعيد المدى وخفيٌّ أكثر من هذه السمة. ثمة أوقاتٌ لا يكون فيها هذا التأثير إلا جزئيًا جدًّا، وثمة أوقاتٌ أخرى يكاد يكون الكلام بهذه العبارات فيها من دون معنى على الإطلاق. كيف يكون نمط الإنتاج الرأسمالي سببًا لذوقي المتعلق بربطة العنق؟ بأيِّ معنىً يحدد نمط الطيران المعلق بأجنحة أو ألحان الحزن السريعة التغير؟

إذًا لا وجود هنا لمذهب الاختزال. فالسياسة والثقافة والعلم والأفكار والوجود الاجتماعي ليست بالضبط اقتصادًا مقنّعًا مثلما يعتبر بعض علماء الأعصاب أن العقل هو الدماغ مقنّعًا. فهي لها حقيقتها الخاصة، وتطوّر كلٌّ منها

تاريخها الخاصّ وتعمل بموجب منطقها الخاص بها. فهي ليست مجرد انعكاسٍ باهتٍ لشيْء آخر، وترسم بقوةٍ نمط الإنتاج نفسه. إن الانتقال من "القاعدة" الاقتصادية "والبنية الفوقية" الاجتماعية، كما سنرى لاحقًا، ليس بالضبط طريقًا أحاديَّ الاتجاه. هكذا إذا كنا لا نتكلّم هنا عن حتميّةٍ ميكانيكيةٍ ما، فما هو نوع الادعاء الذي نقوم به إذن؟ هل هو ادعاءٌ غير واضحٍ ومعمّمٌ إلى درجة أنه سياسيًا بدون أسنانٍ؟

الادّعاء هو بالدرجة الأولى ادعاءٌ سلبيٌّ. فالطريقة التي ينتج فيها الرجال والنساء اتجاهات حياتهم الماديّة تُحدّد نوع المؤسسات الثقافيّة والقانونيّة والسياسيّة والاجتماعية التي يبنونها. إن كلمة "تحدد" تعني حرفيًا "وضع حد" لأنماط الإنتاج. هي تملي نوعًا معيّنًا من السياسة أو الثقافة أو الاتجاهات الفكرية. لم تكن الرأسماليّة السبب لفلسفة جون لوك (John Locke) أو للقصص الخيالية لجاين أوستن (Jane Austen). إنها بالأحرى سياقٌ يمكن أن يُلقى فيه الضوء على كليهما. كما أن أنماط الإنتاج لا تنبذ هذه الأفكار فقط أو المؤسسات التي تخدم أغراضها. إن معظم الروائيين والعلماء وشركات الإعلان والصحف والمعلمين ومحطات التلفزة لا تنتج عملاً يكون من شأنه التحريض على الفتنة بشكلٍ دراماتيكي ضد الوضع القائم. وهذا واضحٌ للجميع. فالموضوع، بالنسبة إلى ماركس، هو ببساطة أن هذا ليس حادثًا. وهنا يمكّننا من أن نصوغ الجانب الأكثر إيجابيّة من ادعائه. ومجمل القول إن ثقافة وقانون وسياسة المجتمع الطبقيّ مرتبطةٌ بمصالح الطبقات الاجتماعية المهيمنة. وكما يعرضها ماركس في "الإيديولوجيا الألمانية": "الطبقة التي هي القوّة الماديّة الحاكمة للمجتمع هي في الوقت نفسه القوّة العقليّة الحاكمة".

إن معظم البشر، إذا ما توقّفوا للتفكير مليًا؛ سوف يقبلون على الأرجح بأن الإنتاج الماديّ قد أطلّ بصورةٍ كبيرةٍ على التاريخ البشريّ، واستحوذ على قدرٍ غير محدودٍ من موارده ومن طاقته، وأثار الكثير من الخلافات المدمّرة للطرفين، واحتكر عددًا كبيرًا من الكائنات البشريّة من المهد إلى اللحد، وتصدى لعددٍ كبيرٍ

منهم بصفته موضوع حياةٍ أو موت، بحيث إنه سيكون مستغربًا إذا لم يترك طابعه على أوجه أخرى عديدةٍ من وجودنا. وهناك مؤسساتٌ اجتماعيّةٌ أخرى تجد نفسها مجذوبةً لا محالة إلى مساره. فهي تجعل السياسة والقانون والثقافة والأفكار تنحو بعيدًا عن الصواب بالطلب بأنه بدلاً من أن تزدهر بحد ذاتها فإنها تمضي الكثير من وقتها في تشريع النظام الاجتماعي السائد. فلنتذكر الرأسماليّة المعاصرة التي ترك فيها شكل السلع بصمات أصابعه القذرة على كل شيء من الرياضة إلى الجنس، ومن الفوز بمقعدٍ أماميٍّ في الجنة، إلى الأصوات الفظيعة جدًا التي يأمل مذيعو التلفزيون الأمريكيِّ من خلالها أن يأسروا انتباه المشاهد من أجل منتجي الإعلانات. المجتمع الرأسماليُّ الحديث العهد هو أكثر ما يدعو إلى الإعجاب بنظريَّة ماركس في التاريخ. ثمة معنىً أصبحت فيه القضيَّة أكثر مصداقيَّة. فالرأسماليَّة وليس الماركسيَّة هي التي يمكن تحليلها إلى أجزائها البسيطة اقتصاديًا. والرأسماليَّة هي التي تعتقد بالإنتاج من أجل الإنتاج بالمعنى الأدقِّ للكلمة.

بالمقابل، آمن ماركس بالإنتاج من أجل مصلحته بالمعنى الأكثر نبلاً للكلمة. وحجَّته في ذلك هي أن التحقيق البشري للذات يجب أن يُقيَّم كغايةٍ بحدٍّ ذاتها بدلاً من أن يُترجم كوسيلةٍ للحصول على هدف آخر. وسوف تثبت استحالة ذلك، كما فكَّر ماركس، طالما أن المعنى الأكثر محدوديَّةً للإنتاج لصالح الإنتاج هو السائد- لأنه عندئذ ستكون معظم قدرتنا الإبداعيَّة مستثمرَةً في إنتاج وسائل العيش أكثر من التمتُّع بالحياة نفسها. باستطاعتنا أن نجد معظم معاني الماركسيَّة في التباين في استخدام هاتين الجملتين التاليتين: "الإنتاج لمصلحة الإنتاج"- أحدهما اقتصاديّ والآخر إبداعيٌّ أو فنِّيّ. وبعيدًا عن أن يكون ماركس اختزاليًا، فقد كان منتقدًا صارمًا لاختزال الإنتاج البشريِّ إلى تراكتورات وتوربينات. الإنتاج الذي يُهمُّه كان بالنسبة إليه أقرب إلى الفنِّ مما هو بالنسبة إلى تجميع راديوات الترانزيستور أو ذبح الأغنام. وسنعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

صحيحٌ أن ماركس قد شدَّد مع ذلك على الدور المركزيِّ الذي يلعبه المفهوم الاقتصادي (بالمعنى الضيِّق للكلمة) في التاريخ حتى الآن. غير أن هذا

بعيدٌ عن اعتقادٍ محصور بالماركسيِّين. اعتقد شيشرون (cicero) أن الغاية من وجود الدولة كان حماية الملكيَّة الخاصة. أما النظريَّة "الاقتصاديَّة" في التاريخ فكانت مكانًا عامًّا لعصر التنوير في القرن الثامن عشر. وقد نظر أحد مفكِّري عصر التنوير إلى التاريخ على أنه تتالٍ لنماذج الإنتاج. لقد اعتقدوا أيضًا أنه بإمكان ذلك أن يفسِّر الدرجة الاجتماعية ونماذج الحياة واللامساواة الاجتماعيَّة والعلاقات مع كلٍّ من العائلة والحكومة. اعتبر آدم سميث (Adam Smith) أن كلَّ مرحلةٍ من مراحل التطوُّر الماديِّ في التاريخ هي مولِّدة "لأشكال القانون والمُلْكيَّة والحكومة الخاصة بها، ويرى جان-جاك روسُّو في كتابه "مقالٌ في اللامساواة" أن المُلْكيَّة تجلب الحروب والاستغلال والصراع بين الطبقات. ويشدِّد روسو أيضًا على أن ما يُسمَّى العقد الاجتماعي هو سرقةٌ مستمرَّةٌ من قبل الغنيِّ للفقير لكي يحمي الأغنياء امتيازاتهم. فهو يتكلَّم عن المجتمع البشريِّ الذي يكبِّل الضعيف ويُعطي السلطات للغنيِّ -سلطات "تهدم الحرية الطبيعيَّة بشكلٍ لا يمكن استرجاعه، وتفرض قانون المُلْكيَّة واللامساواة... لصالح قلَّة قليلةٍ من الرجال الطامحين الخاضعين للجنس البشريِّ ومن ثمّ للعمل والعبوديَّة والبؤس"[4]. اعتبر روسُّو أن القانون يدعم في العادة القويَّ ضدَّ الضعيف، وأن العدالة هي بمعظمها سلاحٌ للاعتداء والسيطرة، وأن الثقافة والعلم والفنون والدين هي كلُّها مسخَّرةٌ في خدمة أعمال الدفاع عن الوضع الراهن الذي يرمي بـ "أكاليل الزهور" على السلاسل التي يئنُّ تحت ثقلها الرجالُ والنساء. يدّعي روسّو أن المُلْكيَّة هي التي تقع في جذور الاستياء البشريّ.

لاحظ الاقتصاديُّ الإيرلنديُّ الكبير من القرن التاسع عشر، جون إلّيوت كيرنس (John Eliot Cairnes) الذي اعتبر الاشتراكيَّة بمثابة "درجةٍ اجتماعية نتجت كثمرةٍ لنموِّ الجهل الاقتصاديِّ" وقد وُصفت في يومٍ من الأيام بأنها الأكثر تقليديةً من كلِّ الاقتصاديِّين الكلاسيكيِّين، لاحظ "إلى أيِّ حدٍّ تتفوَّق المصالح الماديَّة للبشر في تحديد آرائهم السياسيَّة وسلوكهم"[5]. وقد لاحظ أيضًا في مقدِّمة كتابه "سلطة العبيد" أن "سير التاريخ محدد إلى حدّ كبيرٍ بفعل القضايا الاقتصادية". وكتب مواطنه ف.إ.هـ. ليكي (W.E.H.Lecky) أكبر

مؤرِّخٍ إيرلنديٍّ في زمانه وعدوٌّ لدودٌ للاشتراكيَّة: "تساهم أشياءٌ قليلةٌ بقدرٍ كبيرٍ في تشكيل النموذج الاجتماعيِّ مثلما تساهم القوانين المنظِّمة للإرث"[6]. حتى سيغموند فرويد تمسَّك بشكلٍ من تقرير المصير الاقتصاديّ. فقد اعتبر أننا من دون الحاجة إلى العمل سنكون ببساطةٍ حول الساحة طيلة النهار من دون حياء مطلقين العنان لشهواتنا. فالضرورةُ الاقتصاديَّة هي التي ألقت بنا خارج كسلنا الطبيعيِّ ودفعت بنا نحو نشاطٍ اجتماعيّ.

أو لنأخذ هذه القطعة المعروفة قليلاً من تعليق ماديٍّ تاريخيّ:

> يجب على المقيمِ في مجتمعٍ بشريٍّ أن يمرَّ عبر المراحل المختلفة من الصيد والرَّعي والفلاحة، ثمَّ حينما تصبح الملكيَّة متوفِّرةً وبالتالي تُعطي سببًا للظلم، وحينما تحدد القوانين لكي تدفع الضَّرر، وتضمن التملُّك، وحينما يصبح الناس مهووسين بواسطة هذه القوانين، وحينما تُدخل الرفاهيَّة وتتطلَّب إمدادها المتواصل، عندئذ تصبح العلوم ضروريَّةً ومفيدة؛ فلا يمكن للدولة أن تعيش بدونها..[7].

ليس هذا التفكير تفكيرًا ماركسيًّا يتسم بإنشاءٍ على الطراز النثري القديم؛ وإنما هو تفكير كاتبٍ إيرلنديٍّ من القرن الثامن عشر، أوليفر غولدسميث الذي كان عضوًا مخلصًا في حزب توري [المحافظين فيما بعد]. أما وقد تبيَّن أن الإيرلنديِّن كانوا يميلون بشكلٍ خاصٍّ نحو ما سُمِّي النظريَّة الاقتصاديَّة للتاريخ، فهذا لأنه كان عليهم أن يعيشوا في مستعمرةٍ زرية المنظر، تسيطر عليها الطبقة الأنكلو-إيرلنديَّة مالكة الأرض، ويغفلوا مثل هذه المواضيع بمجملها. من الواضح أن المواضيع الاقتصاديَّة لم تكن واضحةً للشعراء والمؤرِّخين في إنكلترا، ببنيتها الفوقيَّة الثقافيَّة المعقَّدة. واليوم يتصرف عددٌ كبيرٌ من أولئك الذين كانوا يرفضون نظريَّة ماركس في التاريخ وكأنها مع ذلك صحيحة. هؤلاء الرجال معروفون كمدراء بنوكٍ ومستشارين ماليِّين وموظَّفين في وزارة الماليَّة ومدراء تنفيذيِّين وما شابه. وكلُّ ما يفعلونه يشهد بإيمانهم في أولويَّة الاقتصاد. إنهم ماركسيُّون عفويون.

تجدر الإشارة إلى أن "النظريّة الاقتصاديَّة في التاريخ" وُلدت حول مانشستر، كونها كانت بالفعل عاصمةً صناعيَّة، كما لاحظ إنغلز، وهذا ما نبَّهه إلى مركزيَّة الاقتصاد. ولمَّا كان والد إنغلز يدير، كما رأينا، معملاً هناك يعتاش منه الاثنان إنغلز (ولوقتٍ طويلٍ) وماركس نفسه، فهذه الرؤية قد بدأت في البيت. فقد عمل إنغلز الغنيُّ جدًّا كأنه القاعدة الماديَّة للبنية الفوقيَّة الفكريَّة لماركس.

إن الادِّعاء بأن كلَّ شيءٍ بالنسبة إلى ماركس يحدده "الاقتصاد" هو تسطحٌ غير عقلانيّ. فما يرسم مجرى التاريخ في نظره هو الصراع الطبقيُّ، والطبقات غير قابلةٍ لأن تختزل إلى عوامل اقتصاديَّة. صحيحٌ أن ماركس ينظر إلى هذه الطبقات على أن معظمها مؤلَّفٌ من رجال ونساءٍ يشغلون المكان نفسه داخل نمط الإنتاج. لكن المهم أننا نتكلَّم عن الطبقات الاجتماعيَّة وليس الاقتصادية. يكتب ماركس عن علاقات الإنتاج "الاجتماعيَّة" مثلما يكتب عن الثورة "الاجتماعيَّة". فإذا كان لعلاقات الإنتاج أولويَّةٌ على قوى الإنتاج، فإنه يصعب أن نرى كيف يمكن لشيءٍ ما موصوفٍ دون مواربةٍ "بالاقتصاديِّ" أن يكون المحرِّك الأول للتاريخ.

لا توجد الطبقات في مناجم الفحم ومكاتب التأمين فقط. هي موجودة أيضًا في التشكيلات الاجتماعيَّة وفي الجماعات مثلما هي موجودة في الكيانات الاقتصاديَّة. إنها تتضمَّن عاداتٍ، وتقاليد، ومؤسَّساتٍ اجتماعيَّةً، وسلسلةً من القيم وعادات التفكير. إنها أيضًا ظاهراتٌ سياسيَّة. توجد في أعمال ماركس بالفعل تلميحاتٌ إلى أن طبقةً ينقصها تمثيلٌ سياسيٌّ ليست طبقةً بالمعنى الكامل للكلمة إطلاقًا. لا تصبح الطبقات حقيقةً طبقاتٍ– هكذا يوحي ماركس على ما يبدو– إلا حينما تعي نفسها بأنها كذلك. إنها تحتوي عمليَّاتٍ قانونيَّةً، واجتماعيَّةً، وثقافيَّةً، وسياسيَّةً وإيديولوجيَّة. في مجتمعات ما قبل الرأسماليَّة، هكذا يحاجج ماركس، لهذه العوامل غير الاقتصاديَّة أهمِّيَّةٌ خاصَّة. ليست الطبقات موحدة، بل تُظهر كمًّا كبيرًا من الانقسام الداخليِّ والتنوُّع.

يضاف إلى ذلك، كما سنرى بعد قليلٍ، أن العمل بالنسبة إلى ماركس يتعلَّق بما هو أكثر بكثير من الاقتصاديّ. إنّه يتضمَّن كلَّ الأنثروبولوجيا- نظريَّة في الطبيعة وعمل بشريّ، والجسد وحاجاته، وطبيعة الحواسّ، وأفكار التعاون الاجتماعيّ، وتوقُّعات المرء لنفسه. إنه ليس الاقتصاد الذي تعرفه جريدة وول ستريت. فالمرء لا يقرأ كثيرًا عن النوع البشري في جريدة فايننشال تايمز. والعمل يتضمن نوع الجنس وصلة القربى والقضية الجنسية. ثمة تساؤل حول كيفية إنتاج العمَّال بالدرجة الأولى، وكيف يستمرُّون من الناحية المادِّية ويتزودون بالنواحي الروحية. فالإنتاج يتم داخل أشكالٍ محددةٍ من الحياة، ومع ذلك يجلِّل هذه الأشكال معنًى اجتماعيّ. بما أن العمل يعني دائمًا كائنًا بشريًّا، وبما أن الكائنات البشريَّة هي حيوانات مهمة، لذا لا يمكنها أبدًا أن تكون مجرَّد شيءٍ تقنيٍّ أو مادِّيّ. يمكن أن تعتبرها طريقة لحمد الله، أو تمجيد الوطن. وموجز القول إن الاقتصاد يفترض دائماً، وجود شيء أكثر بكثيرٍ منه نفسه. ليس الموضوع كيف تسلك الأسواق. يتعلق الموضوع بالطريقة التي نصبح بها كائناتٍ بشريَّة وليس الطريقة التي نتحول بواسطتها إلى سماسرة أوراق ماليَّة[8].

إذن ليست الطبقات مجرد شأن اقتصادي مثلما أن الجنس ليس أبدًا شأنًا شخصيًّا. ففي واقع الأمر، يصعب أن تحسب شيئًا ما بأنه اقتصاديٌّ. حتى النقود يمكن أن تُجمَّع وتُعرض في صناديق زجاجيَّة، ويُعجب بصفاتها الجماليَّة أو تذوب من أجل معدنها. الكلام عن النقود بشكل عرضي، يعني التمكن من فهم السبب الذي يجعل الوجود الإنسانيّ بأكمله شأنًا اقتصاديًّا، بما أن ثمة معنًى يُفهم فيه أن هذا هو بالضبط ما تفعله النقود. فما هو سحريٌّ بالنسبة إلى النقود هو أنها تحصر هذا الغِنى من الإمكانيَّات البشريَّة ضمن محيطها الضيق. صحيحٌ أنه يوجد في الحياة الكثير من الأشياء التي لها قيمةٌ أكثر من النقود، إلا أن النقود هي التي تجعلنا نحصل على معظم هذه الأشياء. فالنقود هي التي تُتيح لنا أن نفي بالعلاقات مع الآخرين من دون الحرج الاجتماعيّ من أن نقع فجأةً أمواتًا بسبب الجوع. ويمكن للنقود أن تبتاع لك الخصوصيَّة، والصحَّة، والتعليم، والجَمال، والمكانة الاجتماعيَّة، والقدرة على التحرُّك، والرَّفاهيَّة، والحريَّة،

والاحترام، والرضا النفسي، بالإضافة إلى مزرعة في ووريكشاير. يكتب ماركس بصورةٍ رائعةٍ في "المخطوطات الاقتصاديَّة والفلسفيَّة" عن الطبيعة الخيميائية، والسريعة التقلُّب والتحوُّل للمال. وعن الطريقة التي يمكنك بواسطتها أن تحصل على مثل هذه السلع. النقود هي نفسها نوعٌ من المركَّب المعقَّد الذي يمكن فهمه من عناصره البسيطة. إنه يستوعب عوالم بأكملها في حفنةٍ من نحاس.

ولكن، حتى قطع النقود، كما رأينا، ليست اقتصادًا خامًا. ففي واقع الأمر، لا يظهر "الاقتصاد" أبدًا في الحالة الخام. فما تسمِّيه الصحافة الماليَّة "الاقتصاد" هو نوعٌ من الشبح. إنه تجريدٌ لعمليَّةٍ اجتماعيَّةٍ معقَّدة. إنه الفكر الاقتصادي المعهود الذي يميل إلى تضييق مفهوم الاقتصاد. بالمقابل، تتصوَّر الماركسيَّة الإنتاج بالطريقة الأغنى والأوسع. ومن الأسباب التي أكدت صحة نظريَّة ماركس في التاريخ واقع أن الخيرات المادِّيَّة ليست أبدًا ماديَّةً فقط. إنها تفي بالوعد برفاه البشريَّة. إنها الباب إلى الكثير مما هو ثمينٌ في الحياة البشريَّة. لذلك يكافح الرجال والنساء من أجل الحصول على الأرض والملكيَّة والمال ورأس المال. لا أحد يُقيِّم الاقتصاديَّ لمجرد أنه اقتصاديٌّ ما عدا أولئك الذين يجعلون منه سيرتهم المهنيَّة. والسبب أن هذا الحيِّز الخاص بالوجود البشريِّ ينطوي بحد ذاته على كثيرٍ من الأبعاد الأخرى بحيث يلعب مثل هذا الدور الأساسيّ في التاريخ البشريّ.

غالبًا ما اتُّهمت الماركسيَّة بأنها صورة مرآوية لمعارضيها السياسيِّين. فكما تُرجع الرأسماليَّةُ البشريَّةَ إلى الإنسان الاقتصاديِّ، هكذا يفعل بالضبط كبار معارضيها. تجعل الرأسماليَّة من الإنتاج الماديِّ معبودًا، وماركس يفعل بالضبط الشيء نفسه. لكن هذا يعني سوء فهمٍ لمفهوم ماركس عن الإنتاج. يشدِّد ماركس على أن معظم الإنتاج الجاري ليس إنتاجًا حقيقيًا على الإطلاق. وبرأيه أن الرجال والنساء لا يُنتجون بأصالةٍ إلا حينما يُنتجون بحريَّةٍ ولغايتهم الخاصَّة. ولن يكون ذلك ممكناً تمامًا إلا في ظل الشيوعيَّة؛ لكننا قد نكسب بانتظار هذه الحالة خبرةً أوَّليَّةً عن هذا الإبداع على شكل الإنتاج الذي نعرفه

كفنّ. كتب ماركس: "أنتج جون ميلتون 'الفردوس المفقود' للسبب نفسه الذي تُنْتِج به دودة القزّ الحرير. كان هذا نشاطًا ينم عن طبيعته"[(9)]. الفَنّ صورة للعمل غير المنفّر. هكذا أحب ماركس أن يفكر حول كتاباته التي وصفها يومًا بأنها تشكِّل "كلاًّ فنِّيًا" والتي خطَّها (على عكس كثيرين من تلاميذه) باهتمامٍ شديد الاعتناء بالإنشاء. لم يكن اهتمامه بالفن مجرَّد اهتمامٍ نظريّ. فقد كتب بنفسه شعرًا غنائيًّا، وروايةً هزليَّةً غير مكتملة، ومخطوطة كبيرة غير منشورةٍ عن الفنِّ والدين. وخطَّط أيضًا لإصدار مجلَّةٍ للنقد الدراميّ وبحثًا في الجماليَّات. كانت معرفته بالأدب العالميّ مذهلةً في مداها.

نادرًا ما كان العمل البشريُّ من النوع المرضي. فمن جهة، كان دائمًا قسريًّا بشكلٍ أو بآخر، حتى ولو أن القسريَّة المعنيَّة هي مجرد الحاجة لئلا يتضوَّر [الإنسان] جوعًا. ومن جهةٍ أخرى، فقد كان يمارس في مجتمع طبقيٍّ، وبالتالي لم يكن غايةً بحد ذاته بل وسيلةً للسلطة ولمنفعة الآخرين. بالنسبة إلى ماركس وإلى معلمه أرسطو، تقوم الحياة الجيِّدة على نشاطاتٍ يتم الانخراط فيها من دون مبرر واضح. فنحن نقوم بها فقط لأنها تحقق الرضا الذي يتطلبه نوع الحيوانات التي هي نحن، وليس بدافع الواجب أو العادة أو العاطفة أو السلطة أو الضرورة المادِّيَّة أو المنفعة الاجتماعيَّة أو الخوف من اللَّه. لا يوجد سبب، مثلاً، لكي نكون سعداء برفقة بعضنا بعضًا. على كلِّ حالٍ، إذا عملنا هكذا، فنحن نحقق قدرة "حيوية" من "كوننا نوعًا". وهذا في نظر ماركس يعادل شكلاً من الإنتاج الشبيه بزرع البطاطا. التعاضد البشريُّ جوهريٌّ لغرض التغيير السياسيّ. لكنه في النهاية يخدم وكأنه هو العله لذاته. وهذا ما يتَّضح من مقطعٍ مؤثِّرٍ في "المخطوطات الاقتصاديَّة والفلسفيَّة":

> حينما يجتمع العمَّال الشيوعيُّون معًا، فإن هدفهم المباشر هو التثقيف، والدعاية، إلخ. لكنهم يكتسبون في الوقت نفسه حاجةً جديدةً– الحاجة إلى المجتمع– وإلى ما يظهر كواسطةٍ وأصبح غاية. التدخين والأكل والشرب، إلخ، لا تعود وسيلةً لإنشاء روابط بين الأشخاص. الرفقة والمشاركة والحديث الذي يكون المجتمع هدفه هو

كافٍ بالنسبة إليهم. ليست أخوَّة الرجال خاوية من المعنى، إنها الواقع، علمًا بأن نبل الرجل يشعُّ علينا من خلال صور عمله الرثَّة"[10].

إذن، يعني الإنتاج بالنسبة إلى ماركس تحقيق قدرات الإنسان الأساسيَّة في فعل تحويل الواقع. إنه يدَّعي في "الخطوط العريضة" (Grundrisse) أن الثروة الحقيقيَّة هي "الإعداد المطلق للقدرات البشريَّة المبدعة... أي تطوير كلِّ القوى البشريَّة كغايةٍ بحدِّ ذاتها، ليس كمعيار قياسٍ معيَّنٍ من قبل"[11]. وراء تاريخ الطبقة، يكتب ماركس في "رأس المال"، يمكن أن يبدأ "تطوُّر الطاقة البشريَّة الذي هو غايةٌ بحد ذاته، أي العالم الحقيقيُّ للحريَّة"[12]. تغطِّي كلمة "إنتاج" في كتابات ماركس أي نشاطٍ لإشباع الذات: العزف على المزمار، وتذوُّق الدرَّاقة، والجدال حول أفلاطون، والرقص على أنغام رقصةٍ شعبيَّةٍ، وإلقاء خطابٍ، والانخراط بالسياسة، وتنظيم حفلة عيد ميلاد لطفل ما. هذا لا يحتوي ضمناً على ملابساتٍ رجوليَّة. حينما يتكلَّم ماركس عن الإنتاج كجوهر للبشريَّة، فهو لا يعني أن جوهر البشريَّة هو توضيب النقانق. فالعمل كما نعرفه هو شكل غريب لما نسمِّيه "الممارسة"- وهي كلمة يونانيَّة قديمة تعني نوعًا من النشاط الحرِّ، المحقِّق للذات، يمكننا من تحويل العالم. كانت الكلمة تعني في بلاد اليونان القديمة نشاط الرجل الحر كنقيضٍ لنشاط العبد.

مع ذلك، وحده الاقتصادي بالمعنى الضيِّق سيسمح لنا أن نذهب إلى ما بعد الاقتصاديّ. إن الرأسماليَّة بإعادة نشرها للموارد قد ادخرت لنا الشيء الكثير، فالاشتراكيَّة تسمح للاقتصادي بأن يفسح المجال لغيره. لن تتبخَّر الرأسماليَّة، لكنها ستصبح أقلَّ تدخُّلاً. ولكي نستمتع بما يكفي من الخيرات يعني أنه ليس علينا أن نفكِّر في المال على الدوام. إنها تحرِّرنا من ملاحقاتٍ أقلّ ثقلاً على النفس. بعيدًا عن أن يكون مهووسًا بالموادِّ الاقتصادية، نظر ماركس إليها كصورةٍ ممسوخةٍ للقدرة البشريَّة الحقيقيَّة. لقد أراد مجتمعًا لا يبقى فيه الاقتصاديُّ محتكرًا للطاقة والزمن بدرجة كبيرة.

يمكن أن نفهم لماذا كان على أجدادنا أن يُشغلوا الذهن كثيرًا بالأمور

المادِّيَّة. فحيث لا تستطيع أن تُنتج إلا فائضًا اقتصاديًّا ضئيلاً، أو أيَّ فائضٍ على الإطلاق، فإنك سوف تفنى من دون عملٍ شاقٍّ متواصل. ومع ذلك، تولِّد الرأسماليَّة نوعًا من الفائض يمكن استعماله لزيادة المتعة بدرجةٍ كبيرةٍ نوعًا ما. المثير للسخرية هو أنه يخلق هذه الثروة بطريقةٍ تقتضي تراكمًا ثابتًا وتوسُّعًا وبالتالي عملاً متواصلاً. وهي تخلقه أيضًا بطرقٍ تولِّد الفقر والعناء. إنها منظومةٌ ذاتية الإحباط. والنتيجة أن الرجال والنساء المحاطين برفاهيَّة لا يمكن تخيلها بالنسبة للذين كانوا يعتاشون من صيد الحيوانات والقطاف، أو العبيد القدماء أو خدم الإقطاعيين، ينتهون بأن يعملوا طويلاً وبقسوةٍ كما كان يعمل هؤلاء في السابق.

تدور جميع كتابات ماركس حول المتعة البشريَّة. فالحياة الجيِّدة في نظره ليست حياةً للعمل بل للرفاهية. وتحقيق الذات الحرُّ هو شكلٌ من أشكال "الإنتاج" بالتأكيد؛ لكنها ليست حياةً قسريَّة. والتسلية ضرورية إذا أراد الرجال والنساء أن يُكرِّسوا وقتًا لإدارة شؤونهم الخاصَّة. ويفاجئنا مع ذلك أن الماركسيَّة لا تجذب عددًا أكبر من العاطلين عن العمل حاملي البطاقات والمتبطِّلين المحترفين إلى صفوفها. وهذا يحدث، على كلِّ حالٍ، لأنه لا بدَّ من استهلاك مجهود كبير لتحقيق هذه الغاية. فالتسلية هي أمر لا بد من العمل من أجله.

الفصل السادس

كان ماركس ماديًّا. يعتقد أنه لا يوجد شيءٌ سوى المادّة. لم يكن له أيُّ اهتمامٍ بالجوانب الروحانيَّة للبشريَّة، وقد نظر إلى الوعي البشريّ على أنه مجردُ انعكاسٍ للعالم الماديّ. كان نابذًا للدّين من ذهنه بشراسةٍ، وينظر إلى الأخلاق على أنها في نهاية الأمر مجرد مسألة والغاية التي تبرر الوسيلة. الماركسيَّة تمتص من البشريَّة كل ما هو ثمين بالنسبة إليها، فتحولنا إلى كُتلٍ جامدةٍ من الموادّ التي تحددها بيئتنا. ثمة طريقٌ واضحٌ من هذه الصورة الكئيبة الخالية من الروح البشريَّة إلى فظائع ستالين وآخرين من تلامذة ماركس.

هل العالم مصنوعٌ من مادَّةٍ أو من روحٍ أو من جبنةٍ خضراء، هذا ليس سؤالاً سبب لماركس كثيرًا من الأرق. كان مستنكرًا للتجريدات الميتافيزيقيَّة الواسعة، وله وسيلة سريعة للإجهاز عليها بوصفها تنظيرًا عبثيًّا. كان ماركس، مثله مثل العقول العظيمة في المرحلة المعاصرة، مفرط الحساسيَّة تجاه الأفكار الخياليَّة. أولئك الذين ينظرون إليه على أنه منظِّرٌ جامد القلب ينسون أنه كان من بين أشياء أخرى مفكِّرًا رومنطقيًّا له هاجس بالتجريد وولعٌ بما هو ملموس ومحدد. وكان يعتقد بأن المجرد بسيط وخال من المزايا، بينما الملموس هو الغني والمعقَّد. وهكذا أيًّا كان ما تعنيه الماديَّة له، فهي بالتأكيد لم تتضمَّن السؤال عما كان العالم مصنوعًا منه.

هذا ما كانت تعنيه الماديّة من بين أشياء أخرى للفلاسفة الماديِّين في القرن الثامن عشر، عصر التنوير. وقد رأى بعضهم الكائنات البشريَّة على أنها مجرد وظائف ميكانيكيَّة للعالم الماديّ. إلا أن ماركس نفسه نظر إلى هذا النوع

من التفكير على أنه تفكيرٌ إيديولوجيٌّ بدقةٍ وإحكام. فهو من جهةٍ يعيد الرجال والنساء إلى حالةٍ سلبيةٍ يُنظر فيها إلى عقولهم كصفائح بيضاء تتلقَّى انطباعاتٍ من العالم الخارجيّ. ومن هذه الانطباعات يكوِّنون أفكارهم. وهكذا، إذا كان يمكن لهذه الانطباعات أن يتمَّ التلاعب بها لكي تنتج أنواعًا "صحيحةً" من الأفكار عندئذ يمكن للكائنات البشريَّة أن تتقدَّم بثباتٍ نحو حالةٍ من الكمال الاجتماعيّ. لم يكن هذا شأنًا بريئًا من الناحية السياسية. كانت الأفكار المعنيَّة، أفكار تلك النخبة من مفكِّري الطبقة الوسطى الذين كانوا رواد الفرديَّة والمُلكيَّة الخاصَّة والسوق ورواد العدالة والحريَّة وحقوق الإنسان. بواسطة هذه العمليَّة المغيِّرة للعقل كانوا يأملون بطريقة أبويَّة التأثير على سلوك الشعب البسيط. يصعب الاعتقاد بأن ماركس قد وافق على هذا النوع من الماديَّة.

هذا لم يكن كلَّ ما عنته الفلسفة الماديَّة قبل أن يضع ماركس يديه عليها. إلا أنه بطريقةٍ أو بأخرى رأى أنها شكلٌ من التفكير مرتبطٌ ارتباطًا وثيقًا بثروات الطبقات الوسطى. كان الطابع الذي أعطاه للماديَّة، كما وضعها في كتابه "قضايا حول فويرباخ" (Theses on Feuerbach) وفي أماكن أخرى، مختلفًا تمامًا. وكان ماركس واعيًا تمامًا بهذا الواقع. كان مدركًا بأنه على قطيعة مع النهج القديم من الماديَّة وبأنه ينشئ شيئًا جديدًا. فالمادية بالنسبة إليه تعني الانطلاق من مثالٍ غامضٍ علينا أن نطمح إليه. وما كنا عليه كان بالدرجة الأولى نوعًا من الكائنات الجسديَّة. أيُّ شيءٍ آخر كنّا عليه أو يمكن أن يكون، يجب أن يُشتقَّ من هذا الواقع.

التحرُّك الجسور الذي قام به ماركس هو أنه رفض الفرد الإنسانيَّ السلبيَّ لماديَّة الطبقة الوسطى ووضع مكانه فردًا نشيطًا. على كلِّ فلسفةٍ أن تنطلق من المقدمة القائلة بأن الرجال والنساء مهما كانوا عليه، هم قبل كلِّ شيءٍ عملاء. إنهم مخلوقاتٌ حوَّلت نفسها بفعل تحويل محيطها الماديّ. لم يكونوا بيادق التاريخ أو المادة أو الروح، بل كانوا كائناتٍ نشطةً يقررون مصيرهم بأنفسهم، قادرين على أن يصنعوا تاريخهم الخاصَّ بهم. وهذا يعني أن الرؤية الماركسيَّة للماديَّة هي رؤية ديمقراطيَّة، على عكس النخبويَّة العقليَّة للتنوير. فبالنشاط

الجماعيّ العمليّ لأكثريَّة الناس فقط يمكن للأفكار التي تحكم حياتنا أن تتغيّر فعلاً. وهذا لأن هذه الأفكار راسخة في سلوكنا الحاليّ.

بهذا المعنى كان ماركس نقيضًا للفيلسوف أكثر من كونه فيلسوفًا؛ وبالفعل سمَّاه إتين باليبار (Etienne Balibar) "لعله... أكبر فلاسفة العصر الحديث"[1]. نقيض الفلاسفة هم أولئك الحريصون على الفلسفة، ليس بالمعنى الذي قد يكون براد بيت (Brad Pitt) قد عناه، بل خوفًا منها لأسبابٍ فلسفيةٍ مهمَّة. فهم يميلون إلى جلب أفكارٍ ترتاب بالأفكار، وعلى الرغم من أنهم بمعظمهم عقلانيُّون بشكلٍ كاملٍ، فإنهم لا يميلون إلى الاعتقاد بأن العقل هو ما يُجمع الكلُّ على أنه كذلك. كتب فويرباخ (Feuerbach)، الذي تعلَّم منه ماركس شيئًا من ماديّته، يقول: إن أيَّ فلسفة أصيلةٍ يجب أن تبدأ بنقيضها؛ اللافلسفة. ولاحظ فويرباخ أنه على الفيلسوف أن يقبل " بما لا يتفلسف به الإنسان، الأمر الذي هو مضادٌّ للفلسفة وللفكر المجرَّد"[2]. وهو يعلق قائلاً: "إن من يفكِّر هو الإنسان، ليس الأنا أو العقل"[3]. وكما يلاحظ ألفرد شميث (Alfred Schmidt): "فَهْم الإنسان آتٍ من كونه كائنًا "فيسيولوجيًا" معوزًا وحساسًا، وهذا شرطٌ مسبقٌ لأيِّ نظريَّةٍ حول الذاتيَّة"[4]. بكلام آخر، إن الوعي البشريَّ مادِّي، الأمر الذي لا يعني أنه ليس شيئًا آخر سوى الجسد. إنه بالأحرى علامة على الطريق الذي يكون فيه الجسد دائمًا غير مكتمل بمعنى ما، نهايته مفتوحةٌ، قادرًا دائمًا على القيام. بنشاطٍ مبدعٍ أكبر مما قد يكون قادرًا على إظهاره في الوقت الحاضر.

إذن، نحن نفكِّر كما نفعل، بسبب كوننا هذا النوع من الحيوانات. فإذا كان تفكيرنا ممتدًّا في الزمان، فهذا لأن أجسادنا وإدراكات حواسِّنا هي أيضًا ممتدة في الزمان. ويتساءل الفلاسفة أحيانًا: هل تستطيع آلةُ أن تفكِّر. قد يكون باستطاعتها؛ ولكن سيكون ذلك بطريقةٍ مختلفةٍ جدًّا عنا نحن. هذا لأن تركيب الآلة الماديَّ مختلفٌ كثيرًا عن تركيبنا. ليس للآلة حاجاتٌ جسديةٌ، على سبيل المثال، وليس لها أيَّة حياةٍ عاطفيةٍ مثلما هي الحال بالنسبة إلينا نحنِ البشر المرتبطين بحاجاتٍ كهذه. نوع تفكيرنا الخاصّ بنا لا يمكن أن ينفصل عن

السياق الحسِّي والعمليّ والعاطفيّ. هذا هو السبب الذي يجعلنا غير قادرين على فهم ما كانت الآلة تفكِّر فيه إذا كانت تستطيع التفكير.

كانت الفلسفة التي أقام ماركس القطيعة معها عبارةً عن فلسفةٍ تأمليَّةٍ في معظمها، وكان مشهدها مشهد إنسانٍ مستكينٍ ومنعزلٍ ومنزوعٍ من جسده، يراقب فيها جسمًا معزولاً بطريقةٍ غير اكتراثية. رفض ماركس، كما رأينا، هذا النوع من الإنسان، لكنه أكَّد على أن هدف معرفتنا ليس شيئًا ثابتًا ومعطى بشكلٍ أزلي. إنه أشبه بأن يكون نتاج النشاط التاريخيِّ الخاصِّ بنا. فمثلما يجب علينا أن نعيد التفكير بالعالم الموضوعيِّ بصفته ممارسةً بشريَّةً، يجب أن نُعيد التفكير أيضًا بالإنسان كشكلٍ من أشكال الممارسة. وهذا يعني من بين أشياء أخرى أنه يمكن مبدئيًّا أن يتمَّ تغييره.

إن الانطلاق من الكائنات البشريَّة بصفتها نشيطةً وعمليَّةٍ ومن ثمَّ وضع تفكيرها داخل ذلك السياق، يساعدنا على إلقاء ضوءٍ جديدٍ على بعض الأسئلة التي أزعجت الفلاسفة. فالأشخاص الذين يهتمون بالعالم هم أقلّ تعرُّضًا للشكِّ من أولئك الذين يتأمَّلونه من مسافةٍ مريحةٍ. والواقع أن المشكِّكين لا يوجدون بالدرجة الأولى إلا لأن شيئًا ما موجود في الخارج. فإذا لم يكن هناك عالم ماديٌّ ليطعمهم فإنهم سيموتون، وستفنى شكوكهم معهم. وإذا كنت تعتقد بأن الكائنات البشريَّة هي سلبيةٌ بوجه الواقع، فإن هذا قد يقنعك بأن تسأل عن وجود عالمٍ كهذا. ويعود ذلك إلى أننا نؤكد وجود الأشياء باختبارنا لمقاومتها لمطالبنا. ونحن نفعل هذا عبر نشاطنا العمليّ

لقد أثار الفلاسفة أحيانًا السؤال حول "عقولٍ أخرى": كيف نعرف أن الأجسام البشريّة التي نلتقي بها لها عقولٌ مثل عقولنا؟ سيجيب ماديٌّ أنه إذا لم تكن لهم عقولٌ، فسنكون على الأرجح ليس بعيدين عن إثارة السؤال. قد لا يوجد إنتاجٌ مادي "يبقينا " على قيد الحياة من دون تعاونٍ، علمًا بأن قدرتنا على التواصل مع الآخرين هي جزءٌ كبيرٌ مما نعنيه بامتلاكنا العقل. قد يذكرنا أحدٌ إلى أن كلمة "عقل" هي طريقةٌ لوصف سلوك نوعٍ معيَّنٍ من الجسم: سلوكٌ إبداعيٌّ، وذو مغزى، وتواصليٌّ. فلسنا بحاجةٍ إلى أن نحدِّق في داخل

رؤوس الأشخاص أو أن نصلهم بالآلات لكي ندرك ما إذا كانوا يملكون هذا الكيان الغامض. إننا ننظر إلى ما يفعلونه. ليس الوعي نوعًا من ظاهرةٍ طيفية: إنه شيءٌ ما نستطيع أن نراه ونسمعه ونتعامل معه. فالأجسام البشريَّة هي كُتلٌ من مادةٍ، إلا أنها كتل مبدعةٌ ومعبرة بشكلٍ خاص، وهذا الإبداع هو ما نسمِّيه عقلاً. والقول بأن الكائنات البشريَّة عاقلةٌ هو مثل القول بأن سلوكها يوحي بأنموذجٍ فيه معنى أو مدلول. لقد اتهم علماء عصر الأنوار الماديون بتحويل العالم أحيانًا إلى مادةٍ ميتة خالية من المعنى. لكن العكس هو الصحيح في ماديَّة ماركس.

ليس جواب الماديِّين على الشكِّ حجَّةً دامغة. باستطاعتك دائمًا أن تدَّعي بأن تجربتنا مع التعاون الاجتماعيِّ أو مع مقاومة العالم لمشاريعنا هي نفسها التي يجب ألا يوثق بها. ربما نكون فقط متخيّلين هذه الأشياء. أما إذا نظرنا إلى مشاكل مثل هذه بروحٍ ماديَّة فيمكن لهذه النظرة أن تلقي عليها الضوء بطريقةٍ جديدة. يمكننا أن نرى، مثلاً، كيف أن المفكِّرين الذين يبدؤون من العقل المفصول عن الجسد، وينتهون تمامًا فيه أيضًا، هم في حيرةٍ من كيفية اتصال العقل بالجسد، وكذلك بأجساد الآخرين أيضًا. يمكن أنهم يرون هوَّةً بين العقل والعالم. هذا ما يثير السخريّة بما أنه غالبًا ما تكون الطريقة التي يرسم بها العالم عقلهم الخاصّ بهم هي التي تُبرز هذه الفكرة. المفكِّرون أنفسهم هم جماعةٌ من البشر بعيدون بطريقةٍ ما عن العالم الماديّ. ولا يمكن إلا على خلفيَّة فائضٍ اجتماعيٍّ في المجتمع أن تخلق " نخبةً مهنيَّةً" من الكهنة والحكماء والفنانين والمحامين والمعلّمين في أوكسفورد وما شابه.

اعتقد أفلاطون أن الفلسفة تتطلب نخبةً أرستقراطيَّةً تنعم بكثيرٍ من الرفاهية. لا يمكنك أن تحظى بصالونات أدبيَّة وجمعيَّات مثقَّفة إذا كان على كلّ واحدٍ أن يعمل لتبقى الحياة الاجتماعيَّة على حالها. فالأبراج العاجيَّة نادرة مثل أمكنة اللعب في الثقافات القبلية (مثلما هي نادرة بالفعل في المجتمعات المتقدِّمة، حيث أصبحت الجامعات لسان حال الرأسماليَّة المتجدّدة). وبما أن المفكِّرين لا يحتاجون لأن يعملوا مثلما يعمل البناؤون، فبإمكانهم أن يتوصلوا إلى اعتبار

أنفسهم وأفكارهم على أنها مستقلّة عن باقي الوجود الاجتماعيّ. وهذا معنى من المعاني الكثيرة التي يعنيها الماركسيُّون بالإيديولوجيا. فأناسٌ مثل هؤلاء لا يستطيعون أن يروا أن ابتعادهم الكبير عن المجتمع هو بحد ذاته مشروط بالواقع الاجتماعيّ. والاحتجاج بأن الفكر مستقل عن الواقع هو بحد ذاته احتجاج يشكله الواقع المجتمعي.

بالنسبة إلى ماركس، تأخذ فكرتنا ملامحها من عمليَّة الاهتمام بالعالم، وهذه ضرورةٌ ماديّةٌ مُحدِّدة لحاجاتنا الجسدية. قد يدَّعي أحدٌ حينئذ أن التفكير نفسه هو ضرورةٌ ماديَّةٌ. التفكير والحاجات الجسديَّة هي على صلةٍ وثيقةٍ ببعضها، مثلما هي بالنسبة إلى نيتشه وفرويد. الوعي هو نتيجة تفاعلٍ بين أنفسنا وما يحيط بنا. إنه بحد ذاته نتاجٌ تاريخيّ. كتب ماركس: البشريّة "مستتبّة" بواسطة العالم الماديّ، لأننا بارتباطنا به فقط يمكننا أن نمارس سلطاتنا ونعمل على ترسيخها. إنها "غيريّة" الواقع، أي مقاومته لمقاصدنا بشأنه، التي تقودنا أولاً إلى الوعي بذاتنا. وهذا يعني فوق كلّ شيء وجود الآخرين. إننا نصبح ما نحن عليه بواسطة الآخرين. الهويَّة الشخصيَّة هي منتجٌ اجتماعيّ. لا يمكن أن يوجد شخصٌ واحدٌ مثلما أنه لا يمكن أن يوجد عددٌ واحد.

ومع ذلك، يجب أن نعترف في الوقت نفسه بأن هذا الواقع لا بدَّ أن يكون وكأنه من صنع أيدينا نحن. فأن لا نراه على هذا الشكل- أي أن ننظر إليه كشيءٍ لا يمكن تفسيره بمعزلٍ عن نشاطنا الخاصّ بنا- هو ما يسمِّيه ماركس اغترابًا. ويعني بذلك الحالة التي ننسى فيها أن التاريخ هو إنتاجنا الخاصّ بنا، وأنه ينبغي اللجوء إلى قوةٍ أخرى لتتمَّ السيطرة عليه. كتب الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (Jürgen Habermas: عند ماركس موضوعيَّة العالم "تقوم على التنظيم الجسديّ للكائنات البشريَّة، التنظيم الموجَّه نحو الفعل"[(5)].

إذن الوعي هو إلى حدٍّ ما دائمًا "متأخِّرٌ" مثلما أن العقل متأخِّرٌ عند الطفل. وحتى قبل أن نصل إلى مرحلة التفكير، فإننا نكون دائمًا قد وضعنا أنفسنا في سياقٍ ماديٍّ، ويكون تفكيرنا، رغم كونه مجردًا ونظريًا في الظاهر،

مرتبطًا حتى الصميم بهذا الواقع. نسيت المثاليَّة الفلسفيَّة أن لأفكارنا أساسًا في الممارسة. وبفصلها عن هذا السياق يمكن أن تقع ضحيّةً للوهم بأن الفكر هو الذي يخلق الواقع.

هكذا يوجد رباطٌ وثيق بالنسبة إلى ماركس بين تفكيرنا وبين حياتنا الجسديَّة. تُمثِّل الحواسُّ البشريَّة نوعًا من خطِّ الحدود بين الاثنين. بالنسبة إلى بعض الفلاسفة المثاليِّين، على عكس ذلك "المادة" شيءٌ والأفكار أو "الروح" شيءٌ آخر مختلفٌ كليًّا. بالنسبة إلى ماركس، الجسد البشريُّ هو نفسه دحضٌ لهذا الانشقاق. وبدقّة أكبر إن الجسد البشريَّ هو الذي يدحض بالفعل الانشقاق. فمن الواضح أن الممارسة هي شأنٌ مادِّي، غير أنها أيضًا شأن المعاني والقيم والمقاصد والنوايا. فلو كانت ذاتية لكانت "موضوعية" أيضًا. وربما كان هذا التمييز موضع تساؤل. لقد رأى مفكِّرون آخرون سابقون أن العقل نشطٌ والحواسَّ مستكينة. أما ماركس فقد نظر إلى الحواسِّ البشريِّة على أنها أشكالٌ من الانخراط النشط بالواقع. إنها نتاج تاريخ طويل من التفاعل مع العالم الماديّ. يكتب ماركس في "المخطوطّات الاقتصاديَّة والفلسفيَّة": "تربية الحواسّ الخمس هي عمل التاريخ السابق بأكمله".

يبدأ مفكرٌ مثل لوك (Locke) أو هيوم (Hume) بالحواسّ؛ أما ماركس فيسأل من أين تأتي الحواسُّ نفسها. ويأتي الجواب على هذا الشكل: إن حاجاتنا البيولوجيَّة هي أساس التاريخ. نحن لنا تاريخٌ لأننا مخلوقات الحاجة، وبهذا المعنى فالتاريخ طبيعيٌّ بالنسبة إلينا. الطبيعة والتاريخ هما في نظر ماركس وجهان لعملةٍ واحدة، ومع ذلك فهما معرضان للتحول لأن حاجاتنا تلبى في التاريخ. فلدى تلبية بعض الحاجات مثلاً نجد أننا نخلق حاجاتٍ أخرى. هذه العملية بكاملها تشكل حياتنا الحسية وتتحسن. ويحدث ذلك لأن تلبية حاجاتنا تتضمَّن أيضًا الرغبة، ولكن على فرويد أن يملأ هذا الجزء من المسألة.

بهذه الطريقة نبدأ برواية قصَّة. في الحقيقة نحن نبدأ بأن نكون نحن القصَّة. فالحيوانات غير القادرة على الرغبة والعمل وابتكار أشكال من التواصل، تميل إلى تكرار نفسها. وحياتها محددة بدوراتٍ طبيعيَّة. وهي لا ترسم لنفسها

حكايةً، ما يعنيه ماركس بالحريَّة. والمثير للسخريَّة في نظره هو أنه مع أن تقرير المصير هذا هو من جوهر البشريَّة، إلا أن غالبية الرجال والنساء عبر التاريخ كانوا غير قادرين على ممارسته. لم يكن يُسمح لهم بأن يكونوا بشريِّين بالكامل. بدلاً من ذلك، كانت حياتهم في أكثر نواحيها محددة بدورات كئيبة من المجتمع الطبقيّ. لماذا كان ذلك على هذا النحو، وكيف يمكن أن يصحَّح، هذا هو كلُّ ما تدور حوله أعمال ماركس. إنه كيفية تمكننا من الانتقال من مملكة الضرورة إلى مملكة الحريَّة. وهذا يعني أن نصبح بالأحرى نحن أنفسنا ولا نكون كالسناجب. وبعد أن أوصلنا ماركس إلى مستهلٍّ عَهْدِ تلك الحريَّة عَهِدَ إلينا بأن نشق طريقنا بأنفسنا. وإلا فكيف تكون الحرية غير ذلك؟

إذا أردت أن تتجنَّب ثنائيّة الفلسفة، عليك حينئذ أن تنظر إلى كيفية تصرُّف الكائنات البشريَّة فعلاً. الجسد البشريُّ هو بمعنىً أوليّ شيءٌ ماديٌّ، جزء من الطبيعة ومن التاريخ على حد سواء. ومع ذلك فهو شيءٌ من نوعٍ خاصٍّ لا يشبه كثيرًا الملفوف وصناديق الفحم الحجريّ. وهذا لسببٍ واحدٍ، لأن له القدرة على تغيير وضعه. إنه يستطيع أيضًا أن يحوِّل الطبيعة إلى نوعٍ من امتدادٍ له، وهذا لا يصح بالنسبة لصناديق الفحم الحجريّ. العمل البشريُّ يحوِّل الطبيعة إلى ذلك الامتداد لأجسادنا الذي نعرِّفه باسم الحضارة. كلُّ المؤسسات البشريَّة، بدءًا بمعارض الفنون وأوكار الأفيون وإلى الكازينوات ومنظمة الصحَّة العالميَّة هي امتداداتٌ للجسد المنتج.

هناك أيضًا تجسدات للوعي البشريِّ. لقد كتب ماركس مستخدمًا كلمة صناعةٍ بمعناها الواسع: "الصناعة البشرية هي الكتاب المفتوح للوعي البشريّ حيث يدرك علم النفس البشريّ بعبارات حسِّيَّة"(6). يستطيع الجسد أن يفعل كلَّ هذا لأن لديه القوة ليتعالى عن نفسه، ليحوِّل نفسه وحالته، ولكي يدخل إلى علاقاتٍ معقَّدةٍ مع أجسادٍ أخرى من نوعه، في تلك العمليَّة المفتوحة النهاية التي نعرف بأنها التاريخ. أما الأجساد البشريَّة التي لا تستطيع القيام بذلك فتعرف بالجثث.

ولا يمكن للملفوف أيضًا أن يفعل ذلك، كما أنه ليس بحاجة للقيام به. فهو كيان طبيعي صرف ليس له الحاجات التي نجدها عند البشر. بإمكان البشر أن يصنعوا تاريخًا نظرًا لما هم عليه من مخلوقات منتجة، لكنهم بحاجةٍ أيضًا إلى ذلك لأنهم في حالات النُّدرة لا بدَّ لهم من أن يواصلوا إنتاج حياتهم الماديَّة. هذا ما يُبرهن على أنهم في نشاطٍ ثابت. فلهم تاريخٌ خارج الضرورة. وفي حالةٍ من الوفرة الماديَّة، سيكون لدينا دائمًا تاريخٌ، ولكن بمعنىً آخر للكلمة مختلف عن المعنى الذي عرفناه حتى الآن. لا يمكننا أن نُشبع حاجاتنا الطبيعيَّة إلَّا بوسائل اجتماعيَّة- بأن نُنتج جماعيًا وسائل الإنتاج الخاصة بنا. وهذا ما يطرح حاجاتٍ أخرى تسبِّب بدورها حاجات غيرها. لكن، فوق هذا كلِّه الذي نعرفه أنه ثقافة أو تاريخ أو حضارةٍ، تقع حاجة الجسد البشريِّ وشروطه الماديَّة. هذا بالضبط طريقٌ للقول بأن الشروط الاقتصاديَّة هي الأساس لكل حياتنا. إنها الرَّابط الحيويُّ بين البيولوجيِّ والاجتماعيِّ.

هكذا إذًا أصبح لنا تاريخ؛ لكنه أيضًا ما نعنيه بكلمة روح. ليست الأمور الروحيَّة مجرَّدةً عن باقي الأمور الدنيويَّة. البورجوازيُّ الناجح هو الذي يميل إلى رؤية المشاكل الروحيَّة بوصفها مملكة "بعيدة" عن الحياة اليوميَّة، لأنه ليس بحاجة إلى مكان يخفي فيه ماديته الفظة. وليس من المفاجئ أن تكون الفتيات الماديات "مثل مادونَّا (Madonna)، معجبات بالغيبيات. وبالنسبة إلى ماركس، "الروح" هي بالمقابل مسألة متعلِّقة "بالفنِّ، والصداقة، واللَّهو، والعاطفة، والضَّحك، والحبِّ الجنسيِّ، والثورة، والإبداع، واللَّذَّة الحسِّيَّة، والغضب العادل، ووفرة الحياة. مع ذلك، نراه يأخذ أحيانًا منحىً بعيدًا عن هذا قليلاً. فقد ذهب في يومٍ من الأيام ببطءٍ من شارع أوكسفورد إلى شارع همبستيد مع بعض الأصدقاء، وتوقَّف عند كلِّ حانةٍ في الطريق وطاردته الشرطة لأنه رمى حجارة الرصف على أضواء الطريق[7]. لم تكن نظريَّة ماركس حول طبيعة الدولة القامعة، كما سوف يظهر، سوى مجرَّد تنظير. لقد ناقش في كتابه "الثامن عشر من بروميرلويس بونابرت"، السياسات من حيث كونها مصالح اجتماعيَّة، كما يمكن أن يتوقَّع البعض؛ لكنه كتب أيضًا بفصاحةٍ حول السياسات باعتبارها تعبِّر عن

"ذكريات قديمة، وخصوماتٍ شخصيَّةٍ، ومخاوف وآمال، وأحكام مسبقةٍ وأوهام، وتعاطفاتٍ وتنافراتٍ، وقناعاتٍ، وقوانين إيمانٍ ومبادئ". كلُّ هذا صادرٌ بدمٍ باردٍ عن مفكِّرين سريريِّين للمخيِّلة المعادية للماركسيَّة.

كلُّ النشاطات الروحيَّة التي أدرجتها قبل قليلٍ مرتبطة بالجسد، نظرًا لنوع الكائنات الذي نحن عليه. كلُّ ما لا يتضمَّن جسدي لا يتضمَّنني. حينما أتكلَّم معك على الهاتف، أكون حاضرًا معك جسديًّا وإن لم يكن بشكلٍ طبيعيّ. إذا أردت صورةً عن النفس، انظر إلى الجسد البشريّ، كما لاحظ الفيلسوف لودفيغ فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein). السعادة بالنسبة إلى ماركس، مثلما هي بالنسبة إلى أرسطو، هي نشاط ممارس، لا حالة ذهنيَّة. وبالنسبة إلى التقليد اليهوديّ، الذي كان فيه الجسد ذرِّيَّةً لا تُصدَّق، "الروحيُّ" هو مسألة شعورٍ بالجوع، وترحيبٌ بالمهاجرين وحمايةٌ للفقراء من عنف الأغنياء. إنه ليس نقيض الوجود الدنيويّ اليوميّ. إنه طريقةٌ خاصَّةٌ لعيش هذا الوجود.

ثمَّة نشاطٌ للجسد تظهر فيه "الروح" بشكلٍ واضحٍ جدًا، وهو اللُّغة. فاللغة، مثل الجسد ككلٍّ، هي التجسيد الماديُّ لروح الوعي البشريّ. "اللُّغة"، كتب ماركس في "الإيديولوجيا الألمانيَّة"، هي قديمةٌ بقدم الوعي؛ اللُّغة هي وعيٌ "حقيقيٌّ" عملي يوجد بالنسبة إلى أناسٍ آخرين أيضًا، ولهذا السبب فقط هو موجودٌ بالنسبة إليَّ: اللُّغة، مثل الوعي، تنبع من الحاجة والضرورة والتواصل مع الآخرين"[8]. الوعي هو اجتماعيٌّ وعمليٌّ بالكامل، ولهذا السبب تكون اللُّغة الدلالة الكبرى عليه. لا يمكنني أن أقول إن لي عقلاً إلَّا لأني وُلدتُ مشاركًا في إرثٍ من المعنى. كذلك يتكلَم ماركس عن اللغة "باعتبارها الكائن الذي يتكلم عن نفسه". ولغة الفلسفة، كما يلاحظ ماركس، هي نسخةٌ "ممسوخة" من لغة العالم الحاضر. الفكر واللُّغة، بعيدًا عن أن يوجدا في مجالٍ خاصٍّ بكلٍّ منهما، هما مظهران للحياة الحاليَّة. حتى أكثر المفاهيم رفعةً يُمكن أن يُقتفى أثرها بالمناسبة في وجودنا العامّ.

يقتضي الوعي البشريُّ إذاً إقامة كثيرٍ من الحواجز. ولكي نبدأ بالوعي البشريّ، كما فعلت فلسفاتٌ كثيرةٌ، يجب تجاهل هذا الواقع. لا بدَّ من طرح

أسئلةٍ كثيرةٍ جدًا[9]. "الفلسفة التقليديَّة لا تبدأ بعيدًا بما يكفي. إنها تُغفل الشروط الاجتماعيَّة التي تضع الأفكار في مكانها، والأهواء التي تحرِّكنا، وصراعات القوَّة المشتبكة فيه، والحاجات الماديَّة التي تخدمها. هي لا تسأل عادة: "من أين أتى هذا الموضوع البشريُّ؟" أو "كيف تمَّ الوصول إلى إنتاج الموضوع؟" علينا أن ناكل قبل أن نفكِّر؛ وكلمة "أَكَل تفسح المجال لطرح السؤال حول كثيرٍ من طرق الإنتاج الاجتماعيّ. يجب أيضًا أن نكون وُلدنا؛ وكلمة "وُلِدَ" تفسح المجال لميدانٍ كبيرٍ من علاقة القربى، والعمليَّة الجنسيَّة، والمجتمع الذي يحكمه الرجال، والتكاثر الجنسيُّ، إلى ما هنالك. قبل أن نصل إلى التفكير حول الواقع، نحن مرتبطون به عمليًا وعاطفيًا، أو إن تفكيرنا يتم دائمًا في هذا الإطار. وكما يشرح الفيلسوف جون ماكمورِّي (John Macmurray)، "معرفتنا بالعالم هي في البداية وجهٌ من أوجه فعلنا في العالم"[10]. "البشر"، يكتب ماركس بلغةٍ هيدغريَّةٍ واضحة في كتابه "شروحاتٌ حول فاغنر"، لا تبدأ أبدًا بربطها لنفسها في علاقات قربى نظريَّةٍ بأشياء العالم الخارجيّ"[11]؛ يجب وضع الكثير في مكانه قبل أن نبدأ بالتفكير.

يرتبط تفكيرنا بالعالم بمعنىً آخر أيضًا. هو ليس مجرد "تفكير" بالواقع، ولكنه قوة مادية. والنظرية الماركسية نفسها ليست تفسيرًا للعالم بالضبط، بل أداة لتغييره. يتكلَّم ماركس نفسه أحيانًا عن التفكير وكأنه مجرَّد "انعكاسٍ" للحالات الماديَّة، لكن ذلك يخفق في أن ينصف رؤاه الدقيقة الخاصَّة به. يمكن لبعض الأشكال من النظريَّة– النظريَّات التحرُّريَّة، كما هي معروفةٌ عامَّة– أن تعمل كقوَّةٍ سياسيَّةٍ داخل العالم، لا كطريقةٍ لتفسيره بالضبط. وهذا يوليها ملمحًا ما غير مألوف. هذا يعني أنها تشكِّل رابطًا بين كيفية الأشياء وكيف يمكنها أن تكون. إنها توفِّر أوصافًا لكيفيَّة وجود العالم، لكنها تستطيع بفعلها هكذا أن تُغيِّر فهم الرجال والنساء له، الأمر الذي يمكن أن يلعب دورًا في تغيير الواقع. يعرف العبد أنه عبدٌ، ولكن معرفته لسبب عبوديته هي الخطوة الأولى لئلا يكون عبدًا. هكذا يكون الأمر في تصوير الأشياء كما هي، غير أن نظريَّاتٍ كهذه تُقدِّم أيضًا طريقًا للتحرُّك وراء الأشياء نحو وجودٍ يُراد له أن يكون في

وضعٍ أفضل. إنهم يخطون من كيف هي إلى كيف يجب أن تكون. تسمح نظريَّاتٌ من هذا النَّوع للرجال والنساء بأن يصفوا أنفسهم وحالاتهم بطرقٍ تضعها موضع تساؤل، وقد تُتيح لهم أن يصفوا أنفسهم من جديد. بهذا المعنى توجد علاقةٌ متينةٌ بين العقل والمعرفة والحرية. تكون بعض أنواع المعرفة حيويَّةً بالنسبة إلى الحريَّة البشريَّة والسعادة. وكلَّما عمل الناس على معرفةٍ كهذه أمسكوا بها بعمقٍ أكبر، الأمر الذي يسمح لهم بأن يعملوا عليها بصورةٍ أكثر نجاعة. وبقدر ما نستطيع أن نفهم، نستطيع أن نفعل أكثر؛ ولكن، في نظر ماركس، إن نوع الفهم هو الذي يُهمُّ فعلاً وهو لا يمكن أن يتمَّ إلَّا عبر الصراع العمليّ. وكما أن النفخ في البوق هو شكلٌ من اشكال المعرفة العمليّة، كذلك يكون التحرُّر السياسيّ.

لهذا السبب يجب على المرء أن يأخذ بقضايا ماركس الإحدى عشرة الشهيرة ضدَّ فويرباخ بقبضةٍ من الملح. فقد كتب ماركس: لقد فسَّر الفلاسفة العالم فقط؛ والمهمُّ هو تغييره. ولكن، كيف نستطيع أن نغيِّره بتأويلٍ له؟ أَوَلَيست قدرتنا على تأويله تحت ضوءٍ خاصٍّ بدايات تغيُّرٍ سياسيّ؟

كتب ماركس في "الإيديولوجيا الألمانيَّة": "الكيان الاجتماعيُّ هو الذي يُحدِّد الوعي". أو، كما أشار لودفيغ فيتغنشتاين في كتابه "حول اليقين": "إن ما نفعله هو الذي يقع في أساس ألعابنا اللُّغويَّة"[12]. ولهذا الأمر تبعاتٌ سياسيَّةٌ هامَّة. إنه يعني، مثلاً، أنه إذا أردنا أن نغيِّر طريقة تفكيرنا وأن نشعر أننا اكتفينا جذريًّا، يكون واجبًا علينا أن نغيِّر ما نفعله. فالتربية أو تغيير القلب لا يكفيان. يضع كياننا الاجتماعيُّ حدودًا لتفكيرنا. نحن لا نستطيع أن نكسر ما هو وراء هذه الحدود إلَّا بتغيير ذلك الكيان الاجتماعيّ- وهذا يعني تغيير الشكل الماديِّ للحياة. نحن لا نستطيع أن نذهب إلى ما وراء تفكيرنا بمجرَّد الاهتمام بالتفكير.

ولكن، ألا يحتوي هذا انشقاقًا خاطئًا؟ إذا كنَّا نعني بـ "كيان اجتماعيّ"

أنواع الأشياء التي نفعلها، فهذا سيتضمَّن وعيًا مسبقًا. وليس هذا وكأن الوعي يقع في جهةٍ من الهوة، بينما تقع نشاطاتنا الاجتماعيَّة في الجهة الثانية. لا تستطيع أن تصوِّت، أو تقبِّل، أو تصافح أو تستغلَّ عمل مهاجرٍ من دون معانٍ ونوايا. لا يمكننا أن نسمِّي جزءًا من سلوكٍ تكون هذه الأشياء غائبةً عنه فعلاً إنسانيًّا، كما أننا لا نستطيع أن نسمِّي مشيًا بتمهُّلٍ فوق عتبةٍ، أو همهمةً في المعيِّ مشروعًا له هدفٌ معيَّنٌ يرمي إليه. وأعتقد أن ماركس لم يُنكر هذا الواقع. فقد نظر ماركس إلى الوعي البشريِّ، كما سبق ورأينا، على أنه محتوىً في جسمٍ- كونه مجسَّدًا في سلوكنا العمليّ. ومع هذا كلِّه بقي ماركس متمسِّكًا بأن الوجود الماديَّ هو أساسيٌّ بمعنىً أكثر مما هي عليه المعاني والأفكار، وأن المعاني والأفكار يُمكن أن تُشرح بعباراتها هي. كيف لنا أن نوجد معنىً لهذا الادِّعاء؟

سبق ورأينا أن إحدى الإجابات هي أن التفكير، بالنسبة إلى البشر، هو ضرورةٌ ماديَّةٌ كما هو طريقٌ "ابتدائيٌّ" لكلاب الماء والقنافذ، نحن بحاجةٍ إلى أن نفكِّر بسبب نوع الحيوانات الماديَّة الذي نحِن عليه. نحن كائناتٌ مدركةٌ لأننا كائناتٌ ماديّة. تنمو العمليَّات المعرفيَّة، بحسب ماركس، مع العمل والصناعة والتجربة. "إن إنتاج الأفكار والتصوُّرات والوعي متشابكٌ أولاً مباشرةً مع النشاط الماديِّ والمجامعة الحسِّيَّة للرجال ومع لغة الحياة"[13]. وإذا رمت الطبيعة بكنوزها الشهيَّة في أفواهنا الفارغة الشاكرة، أو إذا كنا بحاجةٍ إلى أن نأكل مرَّةً واحدةً فقط طيلة حياتنا (بئس هذا التفكير) عندئذ لن نكون بحاجةٍ على الإطلاق إلى أن نفكِّر كثيرًا. نستطيع حينئذ، بدلاً من التفكير، أن نستلقي ونستمتع. لكن الطبيعة، وأسفاه، أكثر بخلاً من هذا بكثيرٍ، والجسم البشريّ مبرَّحٌ بالرغبات التي يجب أن تشبع بشكلٍ متواصل.

لنبدأ بهذا إذًا: حاجاتنا الجسديَّة هي التي ترسم طريقنا إلى التفكير. وهذا معنىً أوَّل ليس التفكير فيه أسمى معنى، حتى وإن كان الكثير من الفكر يودُّ أن يُفكِّر بأنه كذلك. ويرى ماركس: في مرحلةٍ لاحقةٍ من التطوُّر البشريِّ، تصبح الأفكار مستقلَّةً أكثر عن هذه الحاجات، هذا هو ما نعرفه كثقافة. بإمكاننا أن نبدأ باستحسان أفكارٍ لسببها الخاصِّ بها، وليس من أجل قيمتها الباقية. التفكير، كما

لاحظ مرَّةً برتولد بريخت (Bertolt Brecht)، يمكن أن يُصبح متعةً حسِّيَّةً حقيقيَّة. ولكن يبقى أن التفكير مهما كان ساميًا، حتى ولو كان هذا صحيحًا، له أصوله المتواضعة في الحاجة البيولوجيَّة. إنه مرتبطٌ مع تمرين قوَّتنا على الطبيعة، كما فكَّر فريدريخ نيتشه[14]. إن الدافع إلى التحكم ببيئتنا، وهو قضية حياة أو موت، يشكل الأساس لنشاطنا الفكري المجرد.

بهذا المعنى، يوجد شيءٌ كرنفاليٌّ حول فكر ماركس مثلما هو موجودٌ حول أفكار نيتشه وفرويد. الوضيع هو دائمًا حضورٌ غامضٌ كامنٌ داخل النُّور. "الرَّغبات الأكثر نقاءً موجودةٌ داخل الرَّغبات الأوضح، وهي تكون كاذبة إذا لم تكن كذلك"[15]، كما يلاحظ الناقد وليام إمبسون. يقع العنف والنَّقص والرَّغبة والنُّدرة والعدوانيَّة في جذور إدراكاتنا الأكثر سموًّا. هذا هو السرُّ الذي نسمِّي جانبه السفليَّ حضارة. يتكلَّم تيودور أدورنو في عبارةٍ بيانيَّةٍ عن "الرُّعب الذي يعجُّ كما في الثقافة"[16]. كتب فالتر بنيامين (Walter Benjamin): "صراع الطبقات هو... قتالٌ من أجل الأشياء الماديَّة الخام. التي من دونها لا يمكن أن توجد أشياءٌ ساميةٌ وروحيَّة"[17]. لنلاحظ أن بنيامين لم يكن يُنكر قيمة "الأشياء السامية والروحيَّة" أكثر مما فعل ماركس. كان معنيًّا بأن يضعها في محيطها التاريخيِّ. أما ماركس فهو، مثل الكثيرين، فيلسوف "كرنفاليٌّ". إنه مفكِّرٌ عبقريٌّ، مع ارتيابٍ صادقٍ تجاه الأفكار السامية. يميل السياسيُّون التقليديُّون إلى عكس ذلك، فتراهم يتكلَّمون علنًا بعباراتٍ مثاليَّةٍ جديًّا، بينما تراهم يتكلَّمون على انفرادٍ بعباراتٍ ماديَّةٍ كليًّا.

سبق أن تطرقنا إلى معنىً آخر يكون فيه "للكائن الاجتماعيِّ" حدٌّ لكلِّ وعي. إنه واقع أن نوع الإدراكات التي تلتصق بالدماغ تنتج غالبًا عمَّا نقوم به فعلاً. يتكلَّم المنظِّرون الاجتماعيُّون في الواقع عن نوعٍ من المعرفة- معرفةٍ ضمنيَةٍ كما يسمُّونها- لا يمكن أن تُكتسب بفعل القيام بشيءٍ ما، وبالتالي تعطى لشخص آخر بشكل نظري. حاول أن تشرح لشخص ما كيف تُصفِّر [أغنية] "الولد دانِّي" (Danny Boy). ولكن، حتى وإن لم تكن معرفتنا من هذا النوع، يبقى الموضوع صحيحًا. لا تستطيع أن تتعلَّم العزف على الكمان من كتاب

"علِّم نفسك بنفسك"؛ تناول عندئذ الآلة واكتسب على عجلٍ ترجمة معزوفة مندلسون (Mendelssohn) للكمان المُبهرة بسلَّم E الصغرى. ثمَّة معنًى لا يمكن أن تصل إليه معرفة أيِّ شخصٍ بالمعزوفة بمعزلٍ عن قدرته على عزفها.

يوجد معنًى آخر للواقع الماديّ فيه ميِّزةٌ على الأفكار. عندما يتكلَّم ماركس عن الوعي، فهو لا يفكِّر دائمًا بالأفكار والقيم المتضمَّنة في نشاطاتنا اليوميَّة. بل يفكِّر أحيانًا بمنظوماتٍ من المفاهيم أكثر شكليَّةً، مثل القانون، والعلم، والسياسة، وما شابه. أما قضيَّته فهي أن هذه الأشكال من التفكير إنما هي محدّدة في النهاية بالواقع الاجتماعيّ. وهذه هي في الحقيقة المبادئ الماركسيَّة الشهيرة، التي طالما تمَّ التنديد بها كثيرًا، وهي حول البنية التَحتيَّة والبنية الفوقيَّة التي أجملها ماركس كما يلي:

> في الإنتاج الاجتماعيِّ لوجودهم يدخل الرجال حتمًا في علاقاتٍ محدَّدةٍ مستقلَّةٍ عن إرادتهم، أعني في علاقات إنتاجٍ متلائمةٍ مع مرحلةٍ معطاةٍ في تطور القوى الماديَّة للإنتاج. يشكِّل مجموع علاقات الإنتاج هذه بنية المجتمع الاقتصادية، والأساس الحقيقيَّ الذي تنجم عنه بنية "فوقيَّة قانونيَّةٌ وسياسيَّةٌ، تقابلها أشكالٌ محدَّدةٌ من الوعي الاجتماعي(18).

يعني ماركس بـ "البنية الاقتصاديَّة" أو "القاعدة"، قوى الإنتاج، ويعني بالبنية الفوقيَّة مؤسَّساتٍ مثل الدولة، والقانون، والدين، والثقافة. وفي نظره أن وظيفة هذه المؤسَّسات هي مساندة "القاعدة"، ويعني بالمنظومة الطبقة المهيمنة. تقوم بعض هذه المؤسَّسات، مثل الثقافة والدين، بهذه المهمَّة بإنتاج أفكارٍ تبرّر المنظومة. يُعرف هذا بالإيديولوجيا. كتب ماركس في "الإيديولوجيا الألمانيَّة": "أفكار الطبقة الحاكمة هي في كلِّ عصرٍ الأفكار الحاكمة". ومن المستغرب أن نكون في مجتمعٍ إقطاعي ناجحٍ تكون معظم الأفكار المتداولة فيه مناهضةً للإقطاع بشدَّة. سبق ورأينا أن ماركس قد فكَّر بأن الأفكار التي تتحكَّم بالإنتاج الماديِّ إنما تميل نحو التحكُّم بالإنتاج الفكريِّ أيضًا. ولهذا الادِّعاء في عصر أقطاب الصحافة وبارونات وسائل الإعلام قوَّةٌ أكبر ممَّا كانت عليه في زمان ماركس.

وبما أنَّ قاعدة البنية الفوقيَّة كانت موضوع سخريَّة بعض نقَّاد ماركس وحتى بعض أتباعه، لذا أريد بعنادٍ أن أصوغ هنا كلامًا حسنًا بحقِّه. ثمة اعتراض بأن المثال إحصائيٌّ جدًّا؛ ولكن، أليست كلُّ الأمثلة إحصائيَّةً كما أنها أيضًا مبسَّطة. لم يكن ماركس يعني أنه يوجد للحياة الاجتماعيَّة وجهان مختلفان. بل على العكس، ثمَّة قدرٌ كبيرٌ من الحركة بين الاثنين. قد تُنشئ القاعدة البنية الفوقيَّة، لكن البنية الفوقية مهمة لاستمرار وجود القاعدة. ومن دون مساندة الدولة، والمنظومة القانونيَّة، والأحزاب السياسيَّة، وتداول الأفكار المناصرة للرأسمالية في وسائل الإعلام وفي أماكن أخرى، قد يُصبح نظام الملكيَّة القائم حاليًا مهتزًّا أكثر مما هو عليه الآن. في نظر ماركس أن هذه الحركة بالاتجاهين كانت حتى أكثر وضوحًا في المجتمعات السابقة للرأسمالية، حيث كان القانون، والدين، والسياسة، والنسب، والدولة، كلها داخلةً في عمليَّة الإنتاج الماديّ.

ليست البنية الفوقيَّة ثانويَّةً بالنسبة إلى القاعدة، بمعنى أنها أقلُّ واقعيَّة. فالسجون، والكنائس، والمدارس، ومحطَّات التلفزة وكذلك المصارف ومناجم الفحم واقعيَّةٌ من جميع الأوجه. قد تكون القاعدة أهمَّ من البنية الفوقيَّة؛ ولكن من أيَّة وجهة نظرٍ هي أهمّ؟ الفنُّ هو بالنسبة إلى رفاه البشريَّة الروحيّ أهمُّ من اختراع نوعٍ جديدٍ من الشوكولاتة، ولكن، ينظر عادةً إلى نوع الشوكولاتة كجزءٍ من القاعدة، في حين أن الفنَّ ليس كذلك. يجب على الماركسيِّين أن يحاججوا بالقول: نعم، إن القاعدة أهمُّ، بمعنى أن التغييرات التي فتحت حقًّا عهدًا جديدًا في التاريخ هي بمعظمها نتيجة قوىً ماديَّةٍ وليست نتيجة أفكارٍ أو عقائد.

قد تكون الأفكار والعقائد مؤثِّرةً بشكلٍ كبير جدًا. لكن الادعاء الماديَّ هو أنها لا تأخذ صفة قوَّةٍ تاريخيَّةٍ حقًّا إلَّا عندما تتحالف مع مصالح ماديَّةٍ قويَّةٍ جدًّا. بإمكان هوميروس (Homer) أن يعتبر حرب طروادة حرب شرفٍ، وبطولةٍ، وعنايةٍ إلهيَّة وما شابه، أما المؤرِّخ اليونانيُّ توكيديس (Thucydides)، وهو ماديٌّ مكتملٌ على طريقته، فيُظهر بوضوحٍ أن نقصًا في الموارد، إلى جانب عادة اليونان أن يُشعلوا حربًا لكي يعودوا إلى زراعة الأرض وإلى حملات غزوٍ، تُطيل الخلاف زمنًا طويلاً. وهو يرى أيضًا أن منظومة السلطة الهلِّينيَّة قد أُسِّست على

تطوير التجارة والملاحة، وهذه هي العناصر التي أهَّلت الهلِّينيَّة لأن تكون ما كانت عليه. تعود النظريَّات الماديَّة حول التاريخ إلى الوراء قبل ماركس بكثير.

يوجد إذًا عددٌ لا يُستهان به من المؤسَّسات التي يمكن أن يُقال فيها إنها تنتمي في الوقت نفسه إلى القاعدة وإلى البنية الفوقيَّة معًا. إن كنائس المولودين الجدد في الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة هي معاقل للإيديولوجيا، لكنها أيضًا منشآت "تجاريَّةٌ" مربحة. ويصحُّ الأمر نفسه على دور النشر ووسائل الاتصال وصناعة السينما. بعض الجامعات الأمريكيَّة هي مؤسسات أعمالٍ ضخمةٍ وهي كذلك معامل أيضًا. أو لنفكِّر بمؤسَّسة الأمير تشارلز التي وُجدت إلى حدٍّ بعيد لكي تبعث الاحترام في الجمهور البريطانيِّ، إلَّا أنها تدرُّ من وراء ذلك ربحًا كبيرًا أيضًا.

ولكن، ماذا لو كان مؤكَّدًا أن كلَّ الوجود البشريِّ مقطَّعٌ بين قاعدةٍ وبنيةٍ فوقيَّة؟ فعلاً، كلَّا. هناك أشياء لا تُحصى لا تنتمي لا إلى الإنتاج الماديِّ ولا لما يُسمَّى البنية الفوقيَّة. اللغة، والحبُّ الجنسيُّ، وعظم الساق، وكوكب الزُّهرة، والنَّدم الشديد، ورقص التانغو، ومستنقعات شمال يوركشاير الواسعة هي بالفعل بعضٌ منها. ليست الماركسيَّة، كما رأينا، نظريَّة حول كلِّ شيء. صحيحٌ أنه بإمكان أحدنا أن يعثر على علاقاتٍ بين الصراع الطبقيِّ والثقافة، وهي الأكثر استبعادًا لأن تكون موجودة. للحبِّ الجنسيِّ أهمِّيَّة بالنسبة إلى القاعدة الماديَّة، لأنه غالبًا ما يؤدِّي إلى إنتاج تلك الينابيع الجديدة لقوَّة العمل المعروفة بأنها الأطفال. فأثناء الكساد الاقتصاديِّ سنة 2008 أفاد أطباء الأسنان عن أوجاع الفكِّ الناجمة عن صرير الأسنان التي سبَّبتها الشدَّة. أن يكزَّ أحدٌ أسنانه بمواجهة كارثةٍ لم يعد على ما يبدو مجازًا. عندما كان الروائيُّ مارسيل بروست (Marcel Proust) لا يزال في رحم أمِّه كانت والدته المتشبِّهة بعلية القوم مكروبةً بالثورة الاشتراكيَّة التي قامت بها كومُّونة باريس، وقد نظَّر البعض أن هذا الكرب كان سبب مرض بروست بالرَّبو الذي رافقه طيلة حياته؛ والجمل غير المستقيمة هي نوعٌ من التعويض عن قصر النَّفَس عنده. ففي هذه الحالة توجد علاقةٌ بين تركيب الجملة عند بروست وكومُّونة باريس.

إذا كان المثال يوحي بأن البنية الفوقيَّة قد وُجدت بالفعل لتخدم الوظيفة التي تقوم بها، حينئذٍ يكون قد أُسيء فهمها بالتأكيد. قد يكون هذا صحيحًا بالنسبة إلى الدولة، ولكن يصعب أن يكون كذلك بالنسبة إلى الفنّ. ولا يصحُّ أيضًا القول بأن كلَّ أنشطة المدارس والصحف والكنائس والدولة تساعد النظام الاجتماعيَّ الحاليّ. حينما تعلّم المدارس الأطفال كيف يربطون شرائط أحذيتهم المدرسيَّة، أو حينما تبثّ محطَّات التلفزيون النشرات حول الأحوال الجويَّة للطقس، عندئذٍ لا يكون للقول إنها تسلك سلوكًا يدعم بشكلٍ من الأشكال "البنية الفوقيَّة" أيُّ معنى. ليس هناك أيُّ دعمٍ لعلاقات الإنتاج. تُرسل الدولة قوَّاتها إلى مظاهرات جمعية السلام، لكن الشرطة تبحث هي أيضًا عن أطفالٍ مفقودين. حينما تملأ صحفٌ صورًا تغطِّي نصف مساحة الصفحة في الجريدة اليوميَّة، أكثرها صورٌ مع قليلٍ من الأخبار المهمَّة التي تشهِّر بالمهاجرين، فهي تعمل "بشكلٍ يدعم البنية الفوقيَّة"؛ أما حينما تنشر تقارير عن حوادث الطرق، فهي على الأرجح لا تفعل ذلك (ومع ذلك، يمكن دائمًا أن تُستخدم التقارير عن حوادث الطرق ضدَّ النِّظام. قيل عن غرفة أخبار Daily worker، وهي جريدة الحزب الشيوعيّ البريطانيّ القديمة، إنها كانت تُسلِّم التقارير عن حوادث الطرق إلى المحرِّرين المساعدين مع التوجيه: "هذا لزاوية الطبقة، يا رفيق"). الإعلان عن أن المدارس أو الكنائس أو محطَّات التلفزة إنما تنتمي إذًا إلى البنية الفوقية، هو قولٌ مضلِّلٌ. نستطيع أن نفكِّر بأن البنية الفوقيَّة هي فئةٌ من ممارساتٍ أقلُّ من كونها مكانة. لم يفكِّر ماركس نفسه، على الأرجح، حول البنية الفوقيَّة بهذه الطريقة، بل إنها تحسينٌ مفيدٌ لحجَّته.

ربَّما كان صحيحًا القول إن أيَّ شيءٍ يمكن مبدئيًّا أن يُستخدم لإنعاش نفسيَّة النظام القائم. إذا ألقى مذيع التلفزيون الضَّوء على إعصارٍ قادمٍ لأن الخبر قد يُحبط عزيمة المشاهدين، وأن مواطنين غير مبالين يجب أن يعملوا بجدٍّ كما يعمل المواطنون "المنشرحو الصدر، عندئذٍ يعمل المذيع كعميلٍ للقوى الحاكمة. (هناك إيمانٌ غريبٌ بأن الظَّلام هدَّامٌ سياسيًا، وليس أقلّه في الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة المتفائلة بشكلٍ مَرَضيّ). مع ذلك، بإمكاننا أن نقول على وجه العموم

إن بعض جهات هذه المؤسَّسات تتصرَّف على هذا الشكل، وبعضها الآخر لا يفعل ذلك، أو إن بعضها يتصرَّف هكذا في بعض الأوقات، ولا يتصرَّف هكذا في أوقاتٍ أخرى. يمكن في حالةٍ كهذه أن تكون إحدى المؤسسات "بنيويَّةٌ فوقيَّةٌ" يوم الأربعاء، ولا تكون كذلك يوم الجمعة. تدعونا كلمة "البنية الفوقيَّة" إلى وضع ممارسةٍ في نوعٍ معيَّنٍ من سياق الكلام. إنها كلمة وصلٍ، تسأل عن وظيفة نوع النشاط الذي يخدم في علاقةٍ بنوعٍ آخر. إنها تشرح بعضًا من المؤسَّسات غير الاقتصاديَّة، كما يقول ج.آ. كوهن (G.A.Cohen)، بعبارات الاقتصاد[19]. لكنها لا تشرح كلَّ المؤسَّسات أو كلَّ ما تصل إليه أو بالدرجة الأولى لماذا وُجِدت.

وحتى لو كان الأمر كذلك، يبقى رأي ماركس أكثر دقَّةً مما يوحي هو به. بالفعل، ليس الموضوع مسألة إعلانٍ عن أن بعض الأشياء هي بنيةٌ فوقيَّةٌ والبعض الآخر ليس كذلك، مثل القول: إن بعض التُّفاحات بنِّيٌّ، مائلٌ إلى الاحمرار، والبعض الآخر ليس كذلك. بل الموضوع هو أنه إذا فحصنا القانون، والسياسة، والدين، والتربية، وثقافة المجتمعات الطبقيَّة، فإننا سنجد أن ما يساندونه بالأكثر هو لغلَبَة نظامٍ اجتماعيّ. وهذا، بالفعل، ليس أكثر مما ينبغي أن نتوقَّعه. لا توجد حضارةٌ رأسماليَّةٌ لا يمنع فيها القانون الملكيَّة الخاصَّة، أو يُشار فيها بانتظامٍ إلى شرور المنافسة الاقتصاديَّة. صحيحٌ أن قسمًا كبيرًا من الفنِّ والأدب كان نقديًّا بشكلٍ بالغٍ للوضع القائم. لا معنى للقول: عن كلٍّ من شيلّي (Shelley) وبلاك (Blake) وماري ولستونكرافت (Mary Wollstonecrafty) وإيميلي برونته (Emily Brontë) وديكنز (Dickens) وجورج أورويل، و د. هـ. لورانس (D.H.Lawrence) إنهم كانوا جميعهم يضخُّون دعايةً من داخلهم لصالح الطبقة الحاكمة. وعلى الرغم من ذلك، إذا نظرنا إلى الأدب الإنكليزيِّ بأكمله، لوجدنا أن نقده للنِّظام الاجتماعيِّ نادرًا ما يطال التساؤل حول الملكيَّة الخاصَّة. في كتابه "نظريَّاتٌ حول القيمة الفائضة" يتكلَّم ماركس عمَّا يُسمِّيه "الإنتاج الروحيَّ الحرُّ" ويضع تحت هذا العنوان الفنَّ بمثابة نقيضٍ لإنتاج الإيديولوجيا. قد يكون من الأدقِّ القول: إن الفنَّ يحتوي على كليهما.

يفكِّر اليهوديُّ، يهوذا فاولي (Jude Fawley)، في رواية توماس هاردي (Thomas Hardy) "اليهوديُّ الغامض"، وهو حِرْفيٌّ يعيش في منطقة الطبقة العاملة من أوكسفورد المعروفة باسم "جريكو"، يفكِّر أن قَدَرَه لا يقع مع خوصات العشب ومربَّعات الجامعة، وإنما "بين الكدَّادات اليدويَّة في الحوزة الرثَّة" غير المعترف بها كجزءٍ من المدينة على الإطلاق من قِبَل روَّادها ومقرِّضيها، على الرغم من أنه بدون ساكنيها لا يستطيع القرَّاء الرَّزينون أن يقرؤوا حتى ولا كبار المفكِّرين الأحياء" (الجزء الثاني، الفصل السادس)، هل هذه الكلمات اللَّاذعة هي بيانٌ عن عقيدة ماركس حول القاعدة/ البنية الفوقيَّة؟ ليس تمامًا. هم يُلفتون الانتباه في الروح الماديَّة إلى واقع أنه لا يمكن أن يوجد عملٌ عقليٌّ من دون عملٍ يدويّ. "البنية الفوقيَّة" لـ "القاعدة" جريكو هي جامعة أوكسفورد. إذا كان على الأكاديميِّين أن يكونوا هم الطُّهاة لأنفسهم، ومركِّبوا أنابيب المياه، والمعماريُّون، والطبَّاعون، إلى ما هنالك، عندئذٍ لا يبقى لهم وقتٌ للدراسة. يفترض كلُّ عملٍ في الفلسفة جيشًا من العمَّال اليدويِّين المجهولين مثلما تفترض ذلك بالضبط كلُّ سمفونية وكل كاتدرائيَّة. لكنَّ ماركس كما سبق ورأينا، يعني أكثر من ذلك. غير أن هذا لا يعني فعلاً أنك. لكي تدرس أفلاطون (Plato) يجب عليك أن تأكل. إن ذلك يعني أيضًا أن الطريقة التي ينظم بها الإنتاج المادي تؤدِّي إلى التأثير على الطريقة التي تفكِّر بها فيه.

قضيَّة التفكير التي تُمارس في أوكسفورد هي القضيَّة المتنازع عليها وليس واقع أنه يتمُّ التفكير هنا على الإطلاق. الأكاديميُّون في أوكسفورد، مثلهم مثل غيرهم من الأكاديميِّين، يجدون أن تفكيرهم مرسومٌ بالوقائع الماديَّة لعمرهم. إن معظمهم ليس مدعوًّا ليفسِّر أفلاطون، أو بالنسبة إلى هذا الموضوع، ليس مدعوًّا أيُّ كاتبٍ آخر لأن يفسِّر أفلاطون بطريقةٍ تُشير إلى حقوق الملكيَّة الخاصَّة، وإلى الحاجة إلى نظامٍ اجتماعيٍّ، إلى ما هنالك. فحينما كتب يهوذا ملاحظةً يائسةً إلى معلِّمٍ إحدى الكلِّيَّات سائلاً كيف بإمكانه أن يُصبح طالبًا في إحدى هذه الكلِّيَّات، تلقَّى جوابًا يقترح فيه المعلِّم عليه أنَّه من المفضل لعامل

مثله الّا يحاول. (السخريَّة هي في أن هاردي نفسه يوافق على الأرجح على هذه النَّصيحة، ولكن ليس للأسباب التي أُعطيت من أجلها).

لماذا يجب أن تكون هناك حاجةً إلى بنيةٍ فوقيَّةٍ بالدرجة الأولى؟ لاحظ أن هذا سؤالٌ مختلفٌ عن السؤال القائل: لماذا عندنا فنٌّ أو قانون أو دينٌ. توجد إجاباتٌ كثيرةٌ على هذا السؤال. فليُسأل بالأحرى: "لماذا يعمل هذا الكمُ من الفنِّ، والقانون، والدين لتبرير النِّظام القائم؟" الجواب هو، بكلمةٍ واحدة، "أن القاعدة منقسمة في ذاتها" لأنها تحتوي على الاستغلال، وتُعطي فرصة لنشأة الكثير من الخلاف. في حين يكون دور البنية الفوقيَّة تنظيم تلك الخلافات والمصادقة عليها. البنى الفوقيَّة جوهريَّةٌ لأن الاستغلال موجود. إذا لم يوجد استغلالٌ، فسوف يبقى عندنا فنٌّ، وقانونٌ، وربما حتى دينٌ، لكنها لا تعود تخدم هذه الوظائف السيِّئة الصيت؛ ويكون بدلاً من ذلك أنه بإمكانها أن ترمي هذه القيود جانبًا وتكون متحرِّرةً منها تمامًا.

إن النموذج قاعدةٌ– بنيةٌ فوقيَّةٌ هو نموذج عموديّ. في حال فعلنا ذلك، يُمكن أن يُنظر إلى القاعدة على أنها الحدُّ الخارجيُّ للإمكانيَّة السياسيَّة، وهي، في النهاية ما يقاوم طلباتنا– ما يرفض أن يُذعن حتى حينما يكون قد سُمح بكلِّ نوعٍ آخر من الإصلاح. لهذا السبب تكون للمثال أهمِّيَّة "سياسية". إذا افترض أحدٌ أن بإمكانه أن يغيِّر أساسيَّات مجتمعٍ بمجرد تغيير أفكار الناس أو إطلاق حزبٍ سياسيٍّ جديد قد يجده مفيدًا بانتظار كيف تكون هذه الأشياء. على أهمِّيتها، ليست ما يعيش به الرجال والنساء في نهاية الأمر. عندئذٍ ربما يُعيد توجيه نشاطاته نحو هدفٍ أكثر إنتاجًا. تمثِّل القاعدة العائق الذي تضغط السياسة الاشتراكيَّة بوجهه على الدَّوام. إنها، كما يقول الأمريكيُّون، الخطُّ السفليُّ. وبما أن الأمريكيِّين يعنون بالخطِّ السُّفليِّ أحيانًا العملة، فإن هذا يُظهر بالضبط كم من المواطنين في بلد الحريَّة ماركسيُّون عن غير قصد. تبيَّن لي بوضوحٍ أن الأمر هو على هذا الشكل قبل عشر سنواتٍ تقريبًا، حينما كنتُ أسوق السيَّارة مع عميد كلِّيَّة الآداب في جامعةٍ حكوميَّة، في الوسط الغربيِّ من أمريكا ومررنا بمحاذاة حقول الذّرة المزهرة بغزارة. لاحظ العميد وهو يُلقي

نظرة "سريعة" على هذا الزرع الغنيّ وقال: "سيكون المحصول جيِّدًا هذه السنة، عسانا نحصل على بضع أساتذة مساعدين من جرَّاء ذلك".

الماديُّون ليسوا إذًا مخلوقاتٍ لا عاطفة لديهم. وإذا كانوا كذلك، فهذا ليس بالضرورة لأنهم ماديُّون. كان ماركس نفسه رجلاً متحضِّرًا بصورةٍ هائلةٍ في تقليد أوروبا الوسطى الكبير، وكان يتمنَّى لو أنه كان قد انتهى مع ما سمَّاه بصورةٍ مؤذيةٍ "اللَّعين الاقتصاديَّ" لـ "رأس المال" لكي يكتب كتابه الكبير حول بلزاك (Balzac). لكنه لم يفعل ذلك أبدًا، لسوء الحظِّ بالنسبة إليه، ولكن ربما لحسن الحظِّ بالنسبة إلينا. كتب ماركس مرَّةً: إنه ضحَّى بصحَّته وسعادته وعائلته لكي يكتب رأس المال، لكنه قال إنه كان سيكون "ثورًا مخصيًّا" لو كان قد أدار ظهره للجنس البشريِّ المتألِّم[20]. وقد لاحظ أيضًا أن لا أحد كتب بهذا القدر القليل. كان ماركس، كرجلٍ حادِّ الطبع، متهكِّمًا وفكاهيًّا، وكان جازمًا وزاخرًا بالشغف واللُّطف والجدال العنيف الشَّرس الذي بقي وهو على قيد الحياة يُعاند كلاًّ من الفقر المريع والصحَّة المريضة بمرضٍ مزمنٍ[21]. بالطبع كان ماركس ملحدًا. ولكن ما من أحدٍ يكون بحاجةٍ إلى أن يكون متديِّنًا ليكون روحانيًّا، كما أن بعض كبار مواضيع اليهوديَّة- العدالة، والتحرُّر، وملك السلام والوفرة يوم الميعاد، والتاريخ كقصَّة التحرُّر، والخلاص، ليس بالفعل الخلاص الفرديُّ بل خلاص كلِّ الشعب المجرَّد من أملاكه ومن أمواله- يُنمُّ عن ذلك عمل الشعب بصورةٍ تعلمنت كما يجب؛ ثم إن ماركس قد ورث أيضًا العداوة اليهوديَّة للأصنام والمعبودات الوثنيَّة والأوهام المُستعبِدة.

وفي ما يتعلَّق بالدين، يجب التنبيه إلى وجود ماركسيين يهود ومسلمين ومسيحيِّين، هم أبطال ما سُمِّي لاهوت التحرير. وجميع هؤلاء ماديُّون بالمعنى الماركسي للكلمة. وفي واقع الأمر، أفادت إليانور (Eleanor)، ابنة ماركس أن أباها قال يومًا لأمِّها إنه إذا أرادت "إرضاء حاجاتها الميتافيزيقيَّة"، يجب عليها أن تجدها عند الأنبياء اليهود وليس في المجتمع العلمانيِّ الذي تحضره أحيانًا[22]. ليست الماديَّة الماركسيَّة مجموعة أقوالٍ حول الكون مثل: "كلُّ شيءٍ مكوَّنٌ من

ذرَّات"، أو "الله غير موجود". الماركسيَّة هي نظريَّةٌ حول كيف تعمل الحيوانات التاريخيَّة.

كان ماركس، إلى جانب إرثه اليهوديّ، مفكِّرًا أخلاقيًا بشدَّة. فإذا نوى أن يكتب كتابًا حول بلزاك بعد إنهاء رأس المال، فقد كان معروضًا عليه أيضًا أن يكتب كتاباً في الأخلاق. كذلك كان الأمر في ما يتعلَّق بالحكم الاعتباطيّ بأنه كان لا أخلاقيًّا، جامد القلب، وأن اقترابه من المجتمع كان علميًا بحتًا. يصعب أن نشعر بذلك تجاه رجلٍ كتب أن المجتمع الرأسماليّ "اقتلع كلَّ الروابط الأصليَّة بين البشر وأحلَّ محلَّها الأنانيَّة، والحاجات الذاتيَّة، وحوَّل عالم البشر إلى عالمٍ من الأفراد المحوّلين إلى ذرّاتٍ، إلى بشرٍ عدائيِّين لبعضهم بعضًا"[23]. اعتقد ماركس أن الأخلاق التي تحكم المجتمع الرأسماليّ – وهي فكرة مفادها أنني لن أكون في خدمتك إلَّا إذا كان مفيدًا لي أن أكون كذلك– كانت طريقةً في الحياة بغيضة. نحن لن نُعامل أصدقاءنا أو أطفالنا بهذه الطريقة، فلماذا إذًا يكون علينا أن نقبل بها على أنها الطريقة الطبيعيَّة الكاملة للتعامل مع الآخرين في الحيِّز العلنيّ؟

صحيحٌ أن ماركس يندِّد كثيرًا بالأخلاقيَّة. لكنه يعني بها نوعًا من البحث التاريخيِّ الذي يتجاهل العوامل الماديَّة لصالح العوامل الأخلاقيَّة. ليست العبارة الأكثر دقَّة لهذا البحث هي الأخلاقيَّة بل المذهب الأخلاقي. فالمذهب الأخلاقي هو تجريد لما يُسمَّى "قيمًا أخلاقيَّة" نابعة من السياق التاريخيِّ الذي وضعت فيه هذه القيم، ثم تتقدَّم بعد ذلك بشكلٍ عامٍّ بإطلاق أحكامٍ أخلاقيَّةٍ مطلقة. البحث الصحيح أخلاقيًّا هو، على العكس، بحثٌ يستقصي كلَّ وضعٍ بشريّ. هو يرفض أن يفصل القيم الإنسانيَّة والسلوك والعلاقات وصفات الطبع، عن القوى الاجتماعيَّة والتاريخية التي تعطيها شكلها. يحتاج حكمٌ "أخلاقيٌّ" صحيحٌ إلى فحص الوقائع بالقدر الممكن من الصرامة. بهذا المعنى كان ماركس نفسه أخلاقيًّا في تقليد أرسطو وإن لم يكن يعرف دائمًا أنه كذلك.

كان ماركس، فضلاً عن ذلك، ينتمي إلى التقليد الأرسطوطائيّ العظيم الذي بالنسبة إليه، لم تكن الأخلاقيَّة فيه، بالدرجة الأولى، مسألة قوانين والتزامات

ومبادئ وتحريماتٍ، بل هي مسألة كيف يعيش الإنسان بالطريقة الأكثر حريَّة وكمالاً وإيفاءً بتوقُّعات المرء لنفسه. كانت الأخلاق بالنسبة إلى ماركس في النهاية كلَّ ما يفرِّحك. ولكن، بما أنه لا يمكن لأحدٍ أن يعيش حياته بعزلةٍ لذا يجب أن تتضمَّن الأخلاق سياسة أيضًا. لقد فكَّر أرسطو بالضبط بالطريقة نفسها.

الروحيُّ هو في الواقع حول ما يهتمُّ بدنيا الآخرة لا الحاضرة، كما يفهمها القساوسة. إنه العالم الآخر الذي يأمل الاشتراكيُّون أن يبنونه في المستقبل، بدلاً من عالم من الواضح أنه تخطَّى التاريخ الذي يحرِّم أن تُباع البضاعة بعده. كلُّ من ليس من أولئك الذين يهتمُّون بدنيا الآخرة وليس بدنيا الحاضرة، فإنه من الواضح أنه، بهذا المعنى، يُمكن أن لا يكون قد ألقى نظرةً ثاقبةً وكافيةً من حوله.

الفصل السابع

لا شيء أكثر قِدَمًا بخصوص الماركسيَّة من هوسها المملّ بالطبقيَّة. يبدو أن الماركسيِّين لم يلاحظوا بعد أن منظر الطبقة الاجتماعية قد تغيَّر بحيث لم يعد بالإمكان التعرُّف عليه منذ تلك الأيَّام التي كان ماركس يكتب فيها. خاصةً وأن الطبقة العاملة التي تصوَّروا بأملٍ خائبٍ أنها ستعمل كرائدةٍ في الاشتراكية قد اختفت تقريبًا من دون أثر. إننا نعيش في عالمٍ اجتماعيٍّ حيث الموادُّ تقلُّ أكثر وأكثر، وحيث يوجد حراكٌ اجتماعيٌّ متزايدٌ، وحيث الكلام عن صراعٍ طبقيٍّ مهجور الاستعمال مثل الكلام عن حرق المنشقِّين فوق الحطب. العامل الثوري، مثله مثل الرأسماليِّ ذي القبعة السوداء، هو جزءٌ من المخيِّلة الماركسيَّة.

سبق ورأينا أن للماركسيِّين مشكلةً مع فكرة اليوتوبيا. وهذا هو السبب الذي يجعلهم يرفضون الوهم بأن الطبقة الاجتماعية مُسحت عن وجه الأرض، لأن أهمَّ المدراء التنفيذيِّين حاليًا ربما يلبسون الأحذية الرياضيَّة، ويُنصتون إلى الفورة ضدَّ الآلة ويتوسَّلون إلى مستخدميهم بأن يدعوهم "أفرادًا محبوبين". لا تحدِّد الماركسيَّة الطَّبقة على أساس اللَّقب أو المكانة أو الدَّخل أو اللَّهجة أو الوظيفة أو ما إذا كان لديك بطًّا أو لوحات ديغا (Degas) معلَّقةً على الحائط. لقد حارب رجالٌ ونساءٌ اشتراكيُّون وأحيانًا ماتوا عبر العصور فقط ليضعوا حدًّا للتكبّر والحذلقة.

الغريب في المفهوم الأمريكيِّ "للعصبيَّة الطبقيَّة" أنه يوحي بأن الطبقة هي في غالب الأحيان مسألة موقف. ينبغي للطبقة الوسطى أن تكفَّ عن الشعور بأنها تحتقر الطبقة العاملة، بل ينبغي على الأمريكيين البيض أن يكفُّوا عن الشعور بأنهم أعلى من الأمريكيين من أصل إفريقي. الطبقة في الماركسيَّة تشبه

الفضيلة بالنسبة لأرسطو، وهي ليست مسألة شعور بل مسألة فعل. إنها مسألة موضعك داخل نمط إنتاجٍ معيَّن – فهل أنت عبد أم فلَّاح يعمل لحسابه، أم مستأجر زراعيٌّ يعطي لصاحب الأرض قسمًا من المحصول، أم مالك لرأس المال، أو مموِّل، أو بائع لقوَّة عمل أحدٍ ما، أو مالك صغير، وما شابه– لم توضع الماركسيَّة خارج الأعمال لأن الإيتونيِّين بدؤوا يتكلمون بلكنتهم العامية، أو لأن أمراء من البلاط الملكيِّ تقيَّؤوا في مجاري الماء خارج الحانات، أو لأن عددًا أكبر من الأنماط القديمة لتمييز الطبقات قد تمَّ طمسها بما يعرف حاليًا بالعملات. وواقع أن الأرستقراطيَّة الأوروبيَّة تتشرف بمعاشرة ميك جاغرٍ (Mick Jagger) قد فشل في أن يكون رائد اللَّاطبقيَّة.

لقد سمعنا الكثير حول الاختفاء المفترَض للطَّبقة العاملة. ولكن، قبل أن نتَّجه نحو الموضوع، ماذا عن الزوال الأقل علانية للبورجوازيَّة الكبيرة التقليديَّة أو الطبقة الوسطى؛ وكما لاحظ بيري أندرسون (Perry Anderson)، فإن أنواع الرجال والنساء الذين رسمهم الروائيُّون مثل مارسيل بروست وتوماس مانّ (Thomas Mann) هم الآن بالكاد منقرضون. كتب أندرسون: "على العموم، إن البورجوازيَّة، كما عرفها بودلير (Baudelaire) أو ماركس، إبسن (Ibsen) أو رمبو (Rimbaud)، غروز (Groz) أو بريخت– أو حتى سارتر (Sartre) أو أوهارا (O'Hara) – هي شيءٌ من الماضي". ومع ذلك، ينبغي للاشتراكيين ألَّا يتحمسوا كثيرًا لهذه الملاحظة النَّاعية. لأنه، كما يتابع أندرسون ملاحظًا، "يوجد بدلاً من هذا المسرح، حوضٌ لحفظ الحيوانات المائيَّة، فيه أشكالٌ من الحيوانات العائمة، سريعة الزَّوال– مصممون ومدراء، مستمعون وحراس، إداريون ومضاربون على رأس المال الحديث: موظَّفون من عالم المال لا يعرفون أيَّ ثباتٍ أو هويات مستقرَّة"[1]. يتغيَّر تركيب الطبقة في كلِّ وقت، لكن هذا لا يعني أنها تزول دون أثر.

إن من طبيعة الرأسماليّة أنها تخلط التمايزات وتقوِّض التراتبيَّات وتمزج أكثر أشكال الحياة اختلاطًا ببعضها البعض بشكلٍ لا تمييز فيه. لا يوجد شكلٌ أكثر هجانةً وتعدُّديَّة. وعندما يعود الأمر إلى من ينبغي استغلاله فعلاً، فالنظام يدعو إلى المساواة بين البشر بصورةٍ تدعو إلى الإعجاب. إنه مضادٌ للتراتبيَّة

الكهنوتيَّة مثل معظم ما بعد الحداثيِّين الأتقياء وشموليٌّ بشكلٍ سخيٍّ مثل معظم الكهنة الأنكليكان السابقين. من المقلق أن لا يبقى أحد خارج هذا النظام. وحينما يكون هناك ربح. ينخرط السود والبيض، والرجال والنساء، والأطفال والكبار، وأحياء واكفيلد والقرى الزراعيَّة في سومطرة، كلهم في طاحونة لكي يُعاملوا بإنصافٍ لا عيب فيه. إنه شكل السلعة، وليس الاشتراكية، الذي هو الرافعة الكبرى بين الناس. السلعة لا تبحث عما إذا كان مستهلكها المحتمل يذهب إلى المدرسة، أو إنها هي التي تفرض نوع الاتساق الذي، كما سبق ورأينا، واجهه ماركس.

يجب ألّا نفاجأ، إذن، بأن الرأسماليَّة المتقدِّمة تولِّد أوهامًا باطلةً من اللاطبقيَّة. وهذه ليست واجهة تُخفي وراءها النظام الذي يخفي ظلمه الحقيقيّ؛ فهذا في طبيعة البهيمة. ومع ذلك هناك تباينٌ بالغ الأثر بين ارتداء الثوب الرسميّ في المكتب الحديث والمنظومة الشاملة التي تغور فيها الفروقات بشكلٍ لم يسبق له مثيلٌ بين الثروة والسلطة. ربما استطاعت التراتبيَّات القديمة الطراز أن تستجيب لبعض قطاعاتٍ من الاقتصاد بأن تصبح لامركزيَّةً وقائمةً على شبكاتٍ، وموجهة للعمل الجماعيّ، وغنيَّة بالمعلومات، وأشكال التنظيم الخاصَّة، ورجالٍ يرتدون قمصانًا مفتوحةً حول العنق. غير أن رأس المال يبقى مركَّزًا بين أيدٍ قليلةٍ أقلَّ من السابق، وتبقى صفوف المعوزِين والمجردين من أملاكهم وأموالهم على ازدياد، وبينما يضبط المدير التنفيذي العامُّ بنطاله الجينز فوق حذائه الرياضيّ، يجوع كلَّ يومٍ أكثر من مليار شخص على سطح الكرة الأرضيَّة. فمعظم المدن الكبرى في جنوب الكرة مليئةٌ بالأحياء الفقيرة، تفوح منها الروائح العَفِنة مع الأمراض وهي مكتظَّةٌ بالسكان؛ ويشكِّل سكان الأحياء الفقيرة ثلث مجموع سكان المدن. يشكِّل الفقر في المدينة على العموم على الأقلّ نصف سكان العالم[2]. في هذه الأثناء يسعى البعض في الغرب بحماسٍ ديني إلى نشر الديمقراطيَّة في باقي أنحاء الكرة الأرضيَّة، انطلاقًا من هذه النقطة بالذات، أما مصير العالم فيتمُّ تحديده من قِبَل قلَّةٍ من التعاونيَّات المنشأة في الغرب التي لا تعترف بأحدٍ سوى مالكي الأسهم فيها.

ومع ذلك، فالماركسيُّون ليسوا ببساطةٍ "ضدَّ" الطبقة الرأسماليّة، مثلما يكون أحدنا ضدَّ الصيد أو التدخين. وقد رأينا سابقًا أن أحدًا لم يعجَب بإنجازاتهم الرائعة أكثر من ماركس نفسه. كان لا بد للاشتراكيَّة من أن تبنى على هذه الامتيازات - أي المعارضة المطلقة للطُّغيان السياسيِّ؛ والتراكم الجماعي للثروة الذي يجلب معه حالة الازدهار الشامل، واحترام الفرد، والحريات المدنيَّة، والحقوق الديمقراطيَّة، ومجتمع دولي حقيقي، إلى ما هنالك. كان لا بد من استخدام تاريخ الطبقات وليس فقط التغاضي عنه. فقد برهنت الرأسماليّة، كما لاحظنا، عن قوَّةٍ تحرُّريَّة، فضلاً عن قوَّةٍ كارثيَّة؛ كما أن الماركسيَّة هي التي تسعى، أكثر من أي نظريَّةٍ سياسيَّةٍ أخرى إلى المطالبة بحكمٍ حصيفٍ عليها يتعارض مع الاحتفاء من جهة والاستنكار الشامل من جهةٍ أخرى. ومع ذلك ومن بين الهدايا الممكنة التي أنعمت بها الرأسماليّة على العالم، وإن عن غير قصدٍ، كانت الطبقة العاملة- التي هي قوة اجتماعيَّة أصبحت قادرةً من حيث المبدأ على السيطرة عليها. وهذا هو أحد الأسباب وراء التهكُّم في رؤية ماركس للتاريخ. ثمة سخريةٌ سوداء بنظر النظام الرأسماليِّ تسفر عن ولادة حتفها.

لا تسلِّط الماركسيَّة الضوء على الطبقة العاملة لأن هذه الطبقة ترى بعض المزايا الباهرة في العمل. فاللُّصوص وأصحاب البنوك يكدون أيضًا في العمل، لكن ماركس لم يكن باهرًا بفوزه عليهم. (مع ذلك، كتب ماركس مرَّةً حول السَّطو على البيوت كصورة ممسوخة لنظريَّته الاقتصادية). فالماركسيَّة، كما رأينا، تريد أن تُلغي العمل بأكبر قدر ممكن. كما أنها لا تعطي هذه الأهميَّة السياسيَّة للطبقة العاملة لأنه من المفروض أن تكون الطبقة العاملة هي الأكثر استضعافًا من بين الفئات الاجتماعية. يوجد الكثير من هذه الفئات- المتسكِّعون، والطلبة، والَّلاجئون، وكبار السنِّ، والعاطلون عن العمل- الذين نحتاج إليهم أكثر من العامل العادي نفسه. فالطبقة العاملة لم تتوقف عن إثارة اهتمام الماركسيِّين حينما تطالب بحماماتٍ داخل البيوت أو بأجهزةٍ تلفزيونيةٍ ملوَّنة. هناك مكانٌ داخل نمط الإنتاج الرأسماليِّ أكثر حسمًا. وحدهم الموجودون داخل المنظومة، المتآلفون مع أساليب العمل فيها، والمنظمَّون في داخلها في قوةِ عمل جماعيَّةٍ

ماهرةٍ، وواعيةٍ سياسيًّا، ولا يُستغنى عنهم لإدارتها بنجاحٍ ولو بمصلحةٍ ماديَّةٍ منخفضة، يستطيعون أن يتولوا زمام أمورها وإدارتها لصالح الجميع. لا يستطيع أحد من الأبويِّين ذوي النوايا الحسنة، أو شلَّةٍ من المشاغبين من الخارج، أن يفعلوا ذلك لأجلهم ـ الأمر الذي يعني أن اهتمام ماركس بالطبقة العاملة (أغلبية السكَّان في ذلك الوقت) لا يمكن فصله عن احترامه العميق للديمقراطيَّة.

إذا كان ماركس يولي الطبقة العاملة أهميَّةً كهذه، فهذا من بين أشياء كثيرةٍ لأنه يعتبرها بمثابة الحاملة للتحرُّر الشامل:

> يجب أن تتشكل طبقةٌ ذات سلاسل جذريَّة، أي طبقة تكون في مجتمعٍ مدنيٍّ وليس طبقةُ المجتمع المدني، طبقة تذوب فيها جميع الطبقات، في مجتمع ذي طابع عالمي لأن معاناته عالمية، ولا يطالب بإصلاحٍ خاصٍّ، لأن الخطأ الذي تعرض له ليس خطأ خاصًّا بل خطأ عامًّا. يجب أن يتشكل مجال مجتمع لا يطالب بوضعٍ تقليديٍّ، بل فقط بوضعٍ إنسانيٍّ... أي باختصار، ضياعٌ كلِّيٌّ للإنسانيَّة لا يمكن أن يعوَّض عنه إلا بخلاصٍ كلِّيٍّ للبشريَّة. هذا الانحلال للمجتمع، بوصفه طبقة خاصة، هو البروليتاريا...[3].

الطبقة العاملة بالنسبة إلى ماركس هي بمعنىً ما فريقٌ اجتماعيٌّ محدَّد. ولكن بما أنها تعني في نظره الخطأ الذي يبقي أنواعًا أخرى من الخطأ قيد التدوال (الحروب الإمبرياليَّة، التوسُّع الاستعماريُّ، الإبادة الجماعية، نهب الطبيعة، وإلى حدٍّ ما التمييز العنصريُّ والمجتمع البطريركي)، فلها معنىً يتجاوز الحيز الخاصّ بها. بهذا المعنى تشبه الطبقة العاملة كبش الفداء في المجتمعات القديمة التي نُبذت إلى خارج المدينة لأنها تمثِّل جريمة جماعية، لكنها وللسبب نفسه تملك القوة لأن تصبح حجر الزاويةِ لنظامٍ اجتماعيٍّ جديد. وبما أنها ضروريَّة ومستبعدة في آن معًا من قِبَل المنظومة الرأسماليّة، فإن "الطبقة التي ليست طبقةً" هي نوعٌ من الغربال أو اللُّغز. وبالمعنى الحرفيِّ للكلمة، فإنها تخلق النظام الاجتماعيَّ، ومع ذلك لا تستطيع أن تجد لها تمثيلاً حقيقيًّا داخل هذا النظام، ولا اعترافًا بإنسانيتها. إنها وظيفيَّةٌ ومجرَّدةٌ من الأملاك والأموال على

حدٍّ سواء، محددة وعالمية، جزءٌ لا يستغنى عنه من المجتمع المدنيِّ على الرغم من كونها نوعًا من العدم.

بما أن الأساس الحقيقيَّ للمجتمع هو بهذا المعنى مناقضٌ لنفسه، فالطبقة العاملة تعني النقطة التي يبدأ عندها منطق هذا النظام بالتفكُّك والانحلال. إنها الحصان الرابح في مجموعة الحضارة، والعامل الذي ليس في داخلها تمامًا أو في خارجها، والمكان الذي يكون فيه شكل الحياة مجبرًا على مواجهة التناقضات الكثيرة التي تكوِّنها. ولأن الطبقة العاملة لا مصلحة لها في الوضع الراهن، فهي غير منظورةٍ بشكلٍ جزئيٍّ داخله؛ ولكن لهذا السبب نفسه تستطيع أن تتخيَّل مستقبلاً بديلاً. إنها "انحلال" المجتمع بمعنى نقيضه أي النفاية التي لا يستطيع النظام الاجتماعيُّ أن يجد فيه مكانًا حقيقيًّا لها. بهذا المعنى، فهي تعمل كعلامة لما يحتاج إليه التفكيك وإعادة التركيب الجذريين لاستيعابها. لكنها أيضًا انحلال المجتمع الراهن بمعنىً أكثر إيجابيَّةً، نظرًا إلى أن الطبقة التي تأتي إلى السلطة ستلغي بشكلٍ نهائيٍّ المجتمع الطبقيَّ برمته. وسيكون بإمكان الأفراد أن يتحرروا من الطبقة الاجتماعية، وقادرين على أن يزدهروا بأنفسهم. بهذا المعنى تكون الطبقة العاملة أيضًا "شاملةً " لأنها تسعى لتحوِّل وضعها الخاصَّ بها، ويمكنها أيضًا أن تُسدل الستار على كلِّ القصص القذرة عن مجتمعٍ طبقيٍّ بحد ذاته.

يوجد هنا تهكُّمٌ أو تناقضٌ – نظرًا إلى أن التغلب على الطبقة لا يمكن أن يتم إلا من خلال الطبقة. فإذا أخذت الماركسيَّة مفهوم الطبقة على هذا الشكل، يكون قد نُظر إلى الطبقة الاجتماعية على أنها شكلٌ من الاغتراب. أن تدعو رجالاً ونساءً "عمَّالاً" أو "رأسماليِّين" فحسب، هذا يعني أنك تُخفي فرديَّتهم بوصفهم فئة لا وجه لها. لكنه اغتراب لا يمكن إزالته إلا من الداخل، ولا يمكن تفكيكه إلا بالمرور الكامل عبر طبقةٍ وعبر القبول بها كواقعٍ اجتماعيٍّ لا يمكن تفاديه أكثر من التمني باضمحلاله. وهذا شبيه تمامًا بالنسبة للعرق والجنس. لا يكفي أن يُعامل كلُّ فردٍ على أنه فريدٌ، كما هي الحال مع أولئك الليبراليِّين الأمريكيِّين الذين يكون كلُّ فردٍ بالنسبة إليهم (بينهم، على ما يُرجح، دونالد ترامب (Donald

(Trump) وبوسطن سترانغلر (Boston Strangler)) "خاصّ". فحقيقة أن الناس مجمّعون معًا بشكل مقفل يعني الاغتراب، لكنه بمعنىً آخر شرطٌ لتحرُّرهم. ومجددًا يتحرَّك التاريخ من جهته "البائسة". اللِّيبراليُّون ذوو النية الحسنة الذين ينظرون إلى كلِّ عضوٍ من حركة التحرُّر الرُّوريتانيَّة على أنه فردٌ فشلوا بالتقاط الغرض من حركة التحرُّر الرُّوريتانيَّة. فهدفها هو أن تصل إلى النقطة حيث يستطيع الروريتانيُّون أن يُصبحوا أحرارًا ليكونوا هم أنفسهم. فإذا استطاعوا أن يكون كذلك حالاً، فهم مع ذلك لا يعودون بحاجةٍ إلى حركة التحرُّر.

ثمة معنىً آخر ينظر فيه الماركسيُّون إلى ما وراء الطبقة العاملة في نظرتهم إليها. لا يوجد اشتراكيٌّ يحترم نفسه يعتقد أن الطبقة العاملة يمكنها يومًا ما أن تُسقط الرأسماليّة بقوَّتها هي وحدها، بل فقط بتكوين تحالفاتٍ سياسيَّةٍ ضمن مهمةٍ مهيبةٍ كهذه. لقد فكَّر ماركس نفسه أنه سيكون بإمكان الطبقة العاملة أن تدعم الجماعة الفلاحيَّة، البوجوازيَّة السخيفة، مثل ما هي في فرنسا وروسيا وألمانيا حيث كان العمَّال الصناعيُّون لا يزالون أقلِّيَّة. كان قصد البُلشفيِّين أن يكونوا جبهةً موحَّدةً من العمَّال وفقراء الفلاحين والجنود والبحارة والمثقفين في المدن وغيرهم.

تجدر الملاحظة بهذا الخصوص بأن البروليتاريا الأصليَّة لم تكن الطبقة العاملة من الذكور أصحاب الياقات الزرقاء. كانت الطبقة الأدنى من النساء في المجتمع القديم. فقد وصلت إلينا كلمة "بروليتاريا" من الكلمة اللاتينيَّة التي تعني "ذريَّة"، أي أولئك الذين كانوا فقراء جدًّا لكي يخدموا الدولة بأرحامهم لا غير. كانت تلك النساء محروماتٍ من المساهمة في الحياة الاقتصادية بأيِّ طريقةٍ أخرى، سوى أنهن كنَّ منتجاتٍ لقوة العمل على شكل أولاد. لم يكن لديهن ما يُنجبن منه سوى ثمار أجسادهن. لم يكن الإنتاج ما يتطلبه المجتمع منهن بل التوالد، لقد بدأت البروليتاريا حياتها بين من كانوا خارج سيرورة العمل، وليس بداخلها، مع أن العمل الذي كانوا يقومون به كان أشد ألمًا من الأشغال الشاقة.

مع ذلك، وفي حقبة العمل الزراعي في العالم الثالث، ما تزال المرأة هي البروليتاري النموذجي. فعمل ذوي الياقات البيضاء الذي كان يؤديه في أزمنة

العهد الفيكتوريِّ رجالٌ معظمهم من الطبقة الوسطى، أصبح يتم اليوم بواسطة المخزون النسائي من الطبقة العاملة، اللواتي يعملن بأجر أقل من الذي يكسبه العامل الماهر. لقد كانت المرأة هي التي ساهمت في التوسُّع الكبير في المتاجر والعمل المكتبي الذي تبع التدنِّي في الصناعة الثقيلة بعد الحرب العالميَّة الأولى. في زمن ماركس نفسه، لم يكن أكبر فريقٍ من العمَّال المأجورين من الطبقة العاملة الصناعيَّة وإنما من خدم البيوت الذين كان معظمهم من النساء.

الطبقة العاملة إذن ليست دائمًا ذكوريَّةً، مفتولة العضلات وتستخدم المطارق الكبيرة. إذا كنت تفكِّر فيها بهذه الطريقة فستدهش من ادِّعاء عالم الجغرافيا ديفيد هارفي (David Harvey) بأن "البروليتاريا العالمية هي أكبر من أي وقتٍ مضى"[4].. إذا كانت الطبقة العاملة تعني عمَّال المصانع أصحاب الياقات الزرقاء، عندئذٍ يكون قد تمَّ إنقاص المجتمعات الرأسماليّة المتقدِّمة بشكلٍ حادٍ، مع أن هذا تمَّ جزئيًّا لأن شريحةً لا بأس بها من هؤلاء العمَّال قد تمَّ توريدها إلى مقاطعاتٍ شديدة الفقر. ومع ذلك، فالصحيح أن الأيدي العاملة الصناعية على الصعيد العالمي قد تراجعت، إلا أنه حتى حينما كانت بريطانيا مصنع العالم، كان خدم البيوت والعمَّال في الحقول يتفوَّقون على عدد عمَّال الفبارك[5]. وحينما كان العمل اليدويّ ينحو نحو الانحدار وأصحاب الياقات البيضاء نحو التوسُّع، لم يكن هذا ظاهرةً "ما بعد حداثيَّة". على العكس يمكن إرجاع تاريخها إلى بداية القرن العشرين.

لم يكن ماركس نفسه يعتبر أن عليك أن تكون ملتزمًا بعملٍ يدويٍّ لتُعدَّ من الطبقة العاملة. في "رأس المال"، مثلاً، يصنِّف ماركس عمَّال التجارة على مستوى عمال الصناعة نفسه، وهو يرفض أن يساوي البروليتاريا فقط مع ما يدعى العمَّال المنتجين، أي أولئك الذين ينتجون السلع والحاجيات. الطبقة العمَّاليَّة هي بالأحرى الطبقة التي تضم جميع أولئك الذين يجبرون بالقوة على بيع قوَّة عملهم إلى رأس المال الذي يئنُّ تحت نظمه القمعيَّة والذي ليس له أية رقابةٍ على شروط عملهم. وبالمعنى السلبي للكلمة، فقد نصف هؤلاء بأنهم الذين

سيستفيدون أكثر من سقوط الرأسماليّة. بهذا المعنى يجب أن يُحسب من بين صفوف العمَّال أصحاب الياقات البيضاء من المستوى الأدنى، الذين هم غالبًا من غير المهرة، ومتدنيي الأجر، ومن دون ضمانة الوظيفة. ثمة طبقةٌ من العمَّال ذوي الياقات البيضاء والصناعيين، التي تتضمَّن عددًا كبيرًا من العمَّال التِّقنيِّين والكَتَبَة والإداريِّين المجرَّدين من أية استقلاليَّةٍ أو سلطةٍ. ولا بد أن نذكر بأن الطبقة، ليست بالضبط موضوع مُلكيَّةٍ قانونيَّةٍ مجرَّدةٍ، بل القدرة على بسط سلطة أحدهم على الآخرين.

من بين تلك الرغبات الشديدة في ترؤس الطقس الجنائزيِّ للطبقة العاملة، حدث الشيء الكثير من النموِّ الواسع في قطاعات الخدمات والمعلومات والاتصالات. والانتقال من العصر الصناعي إلى الرأسماليّة "المتأخِّرة" والمستهلكة وما بعد الصناعية وما بعد الحديثة قد شهدت عددًا من التغييرات الملحوظة كما رأينا سابقًا. لكننا رأينا أن أيًا من هذه التغييرات لم يبدّل الصيغة الأساسيَّة لعلاقات الملكيَّة الرأسماليّة. بل على العكس، كانت هذه التغييرات في معظمها لصالح توسيع وتوطيد تلك العلاقات. ومن المفيد أيضًا أن نعود ونذكِّر بأن العمل في قطاع الخدمات يمكن أن يكون بالفعل ثقيلاً وقذرًا وكريهًا مثل العمل الصناعيِّ التقليديّ. لسنا بحاجةٍ إلى التفكير برؤساء الأسواق الرفيعة وبموظفي الاستقبال في شارع هارلي، بل بعمَّال الموانئ والنقل والزبالة والبريد والمستشفى والتنظيف والندلاء. التمييز بين عمال الفبارك والخدمات غالبًا ما يكون تقريبًا غير ظاهر بالفعل، في ما يتعلَّق بالأجر، والرقابة والشُّروط. أولئك الذين في مراكز الهاتف يستغلون مثل الذين يكدحون في مناجم الفحم. فالألقاب مثل "خدمات" أو "ياقات بيضاء" تغطِّي الفروقات الضخمة، لنقل، بين طياري الخطوط الجويَّة وبوّابي المستشفيات، أو بين الموظفين المدنيِّين القدامى وخادمات الفنادق. وكما يعلِّق توماس تاونسند (Jules Townshend): "لكي تصنِّف العمَّال أصحاب الياقات البيضاء من المستوى الأدنى الذين لا سيطرة لهم على عملهم والذين يقعون تحت تجربة عدم استقرار الوظيفة والأجور المتدنيَّة بوطنهم غير أعضاء في الطبقة العاملة، فتلك مسألة قابلة للنقاش"[(6)].

على كلٍّ حال، تتضمن صناعة الخدمات نفسها مقدارًا كبيرًا من الفبارك. فإذا أفسح في المجال لعامل المصنع ليصبح موظفًا مصرفيًا أو نادلاً، فمن أين جاءت المكاتب والحواسيب وآلات النقد؟ فالنادل أو السائق أو المدرِّس المساعد أو مشغِّل الحاسوب لا يحسب من الطبقة الوسطى فقط لأنه لا يعطي منتَجًا ملموسًا. وفيما يتعلَّق بالمصالح المادِّيَّة، فلهم مصلحةٌ كبرى بخلق نظامٍ اجتماعيٍّ أكثر عدالةً من العبيد المأجورين المُستغلِّين. علينا أن نتذكَّر أيضًا الجيش الكبير من المتقاعدين والعاطلين عن العمل والمرضى الدائمين، الذين، إلى جانب العمَّال غير المبالين، لا يشكلون جزءًا من العمل "الرسميّ" ولكنهم يُعَدُّون بالتأكيد من بين الطبقة العاملة.

صحيحٌ أنه قد جرى توسُّعٌ ضخمٌ في الوظائف التقنيَّة، والإداريَّة ووظائف إدارة الأعمال عندما نشرت الرأسماليّة تكنولوجياتها لإنتاج أكبر عدد من البضائع بواسطة هيئة عمالية أصغر بكثير. مع ذلك إذا لم يكن ذلك دحضًا للماركسيَّة، فذلك لأن ماركس نفسه قد أخذ علمًا به بدقة. ها هو يكتب منذ مدَّةٍ تعود إلى منتصف القرن التاسع عشر عن "العدد المتزايد بثباتٍ للطبقات الوسطى" التي يلوم بسببها الاقتصاد السياسيَّ المعروف لأنه أهملها. فهناك رجال ونساء يتبوَّؤون مراكز وسطى بين العمال من جهة والرأسماليِّين من جهةٍ أخرى"[7]؛ جملةٌ يجب أن تكون كافيةً لتكذِّب الأسطورة القائلة بأن ماركس يقصر تعقيد المجتمع الحديث على طبقتين متضادَّتين بشدة. والواقع أن أحد المعلقين قد رأى بأنه يتصور الاختفاء الفعلي للبروليتاريا كما عرفها ماركس في زمانه. الرأسماليّة، بعيدًا عن أن يقلبها الطَّاوون من الجوع والمجرَّدون من أملاكهم وأموالهم رأسًا على عقب، سوف تنحدر بتطبيق التقنيَّات العلميّة المتقدمة على عمليَّة الإنتاج، وهو وضعٌ سينتج مجتمعًا من أفرادٍ أحرارٍ متساوين. وأيًّا كان ما يفكِّر فيه أحدنا عن هذه القراءة لماركس، فما من شكٍّ بأنه كان واعيًا جدًّا لكيفية جلب العملية الرأسماليَّة لفلكها عددًا أكبر من العمال التقنيين والعلميين. يتكلَّم ماركس في كتابه "الخطوط العريضة" عن "طبقةٍ اجتماعيَّةٍ ذات معرفة اجتماعية عامَّةٍ تصبح قوة عملٍ منتجٍ مباشر"؛ وهي عبارة تمثِّل ما قد يسمِّيه بعضهم الآن مجتمع المعلومات.

مع ذلك، فإن انتشار القطاعات التقنيَّة والإداريَّة تمَّ إرفاقها بتزايد الغموض بين الطبقة العاملة والطبقة الوسطى. فقد حلت تكنولوجيا المعلومات الجديدة محلَّ الكثير من الوظائف التقليديَّة، إلى جانب تناقضٍ بالغ التأثير على الثبات الاقتصاديِّ، والبنى الوظيفية الراسخة وفكرة المهنة. كان من تأثير ذلك أن حصل تحوّلٌ متزايدٌ لمهنتين إلى بروليتاريا، إلى جانب إعادة تحويل فروع من طبقة العمَّال الصناعيِّين إلى بروليتاريا. يقول جون غراي (John Gray): "تكتشف الطبقات الوسطى من ذوي الوضع الاقتصاديِّ القلق الذي ابتلى بروليتاريا القرن التاسع عشر"[8]. كثيرٌ من أولئك الذين يمكن أن يُسمَّوا من الطبقة الوسطى الدنيا- معلمين، وعمالاً اجتماعيين، وتقنيين، وصحفيين، وكَتَبَة، وموظفين إداريين- كانوا عرضة لعملية قاسية لتحويلهم إلى بروليتاريا حينما أضحوا تحت ضغط أنظمة إدارةٍ أكثر تحكماً بهم. وهذا يعني أنه تمَّ استدراجهم نحو قضَّية الطبقة العاملة الخاصة بحالة الأزمة السياسيَّة. سيكون، بالطبع، شيءٌ مميزٌ بالنسبة إلى الاشتراكيين، لو أنهم وضَّحوا أمرهم وقضيَّتهم أيضًا لكبار المدراء والموظفين وللمدراء التنفيذيِّين للأعمال التجاريَّة. ليس لدى الماركسيِّين أيُّ شيءٍ ضدَّ القضاة، ونجوم موسيقى الروك، ومدراء وسائل الإعلام. ليس هناك خطر على روبرت مردوخ (Rupert Mardoch) وباريس هيلتون (Paris Hilton)، طالما أنهما يبرهنان بشكلٍ لائقٍ على أنهما نادمان وتحمَّلا مدةً طويلةً من التفكير. حتى مارتن أميس (Martin Amis) وتوم كروز (Tom Cruise) يمكن أن تُمنح لهما عضويَّة مؤقَّتة حصرًا من درجةٍ دنيا. هذا بالفعل لأن أفرادًا مثل هؤلاء، بسبب وضعهم الاجتماعيِّ وقدرتهم الماديِّة، هم أقدر على أن يتماهوا مع النظام الحاليّ. مع ذلك، فإذا كان لا بد من رؤية نهاية هذا النظام لسببٍ غريبٍ نادرٍ يصب في مصلحة مصممي الأزياء وليس في مصلحة عمال البريد فإن الماركسيِّين سوف يركِّزونَ انتباههم على مصممي الأزياء ويعارضونَ بشدة تقدم عمال البريد.

إذًا، ليس الوضع واضحًا بأيِّ شكلٍ من الأشكال كما قد يوحي إيديولوجيُّو موت – العامل. على رأس سلَّم المجتمع، لدينا ما يمكن أن يُسمَّى بحقٍّ الطبقة

الحاكمة، مع أنه ليس بأيٍّ شكلٍ من الأشكال مؤامرة الرأسماليِّين الضعفاء. وهي تشمل الأرستقراطيين والقضاة وكبار المحامين ورجال الدين وبارونات وسائل الاتصال، وضباط الرُّتب العسكريَّة العليا، ومعلِّقي وسائل الإعلام، والسياسيين الرفيعي المستوى، وضباط الشرطة وموظفين مدنيين، وأساتذةً (قلَّة منهم متنكِّرين لجماعتهم)، وملَّاكي الأراضي، ومدراء مصارف، وسماسرة الأوراق الماليَّة، والصناعيِّين، والمدراء التنفيذيِّين، ومديري المدارس العامّة، إلى آخره. معظم هؤلاء ليسوا هم أنفسهم رأسماليِّين، وإنما يعملون، وإن بطريقةٍ غير مباشرةٍ، كعملاء لرأس المال. وسواء اعتاشوا من رأس المال أو الأجور، فهذا لا يشكل أي فارق. ليس كل من تقاضى أجرًا ينتمي إلى الطبقة العاملة. فتحت هذه الطبقة العليا يوجد طبقةٌ من مدراء الطبقة المتوسطة والعلماء والإداريِّين والبيروقراطييِّن وما شابه؛ وتحتها تقع بدورها مجموعة من وظائف الطبقة المتوسطة كالمعلمين والعمَّال الاجتماعيِّين وصغار المدراء. الطبقة العمَّالية الحقيقيَّة يمكن إذن أن تؤخذ على أنها تضمُّ كلاًّ من العمَّال اليدويِّن والمستويات الدنيا من العمَّال ذوي الياقات البيضاء على حدٍّ سواء: الكهنة والتقنيّين والإداريِّن وموظفي الخدمات، إلى آخره. وهذه تشكل نسبةً ضخمةً من سكان العالم. يقدِّر كريس هارمان (chris Harman) حجم الطبقة العمَّاليَّة العالمية بمليارين تقريبًا، مع عددٍ مماثل خاضعٍ لمنطقٍ اقتصاديٍّ مشابهٍ جدًّا[9]. ويضع تقديرٌ آخر ثلاثة ملياراتٍ تقريبًا[10]. ويبدو أن الطبقة العاملة قد اختفت بنجاحٍ أقل من اختفاء اللُّورد لوكان (Lord Lucan)[11].

يجب ألّا ينسى أحدنا سكان أحياء المدن الفقيرة في العالم، وهي تنمو بمعدلٍ سريعٍ فوق العادة. إذا لم يبلغ قاطنو أحياء المدن الفقيرة بعد أغلبية سكان المدن، فهم سيفعلون ذلك قريبًا. هؤلاء الرجال والنساء ليسوا جزءًا من الطبقة العمَّاليَّة بالمعنى الكلاسيكيِّ للكلمة، لكنهم لا يقعون خارج عمليَّة الإنتاج بأسرها. هم يميلون بالأحرى إلى الدخول والخروج منها، عاملين عادة في خدماتٍ متدنية الأجر ولا تحتاج إلى مهارة وغير محميِّين ومن دون عقود عمل وحقوقٍ، ولوائح تنظيمية وقوَّةٍ للمساومة. تحتوي هذه الأحياء على باعةٍ

متجوِّلين، ومختلسين، وبائعي ألبسةٍ، وباعة أغذيةٍ ومشروباتٍ، وغاوياتٍ، وعمَّالاً أطفالاً، وخدم بيوت، ومقاولين صغارًا. لقد ميَّز ماركس بنفسه بين طبقاتٍ مختلفةٍ من العاطلين عن العمل، وما قاله عن العاطلين عن العمل "العائمين" أو العمال الذين يُدعون إلى العمل بحسب الحاجة في أيامه، ويعتبرون جزءًا من الطبقة العاملة، مشابه جدًّا لوضع الكثيرين من قاطني أحياء المدن الفقيرة في أيامنا. فإذا لم يكونوا مستَغَلِّين بشكل روتيني فإنهم يخضعون لضغوطٍ اقتصاديَّة بالتأكيد؛ وإذا أُخذوا معًا فإنهم يشكِّلون الفريق الاجتماعيّ الأسرع نموًّا على الأرض. وإذا كان يمكن أن يكونوا وقودًا سهلاً للحركات الدينيَّة اليمينيَّة، فإنهم قادرون أيضًا على القيام ببعض الأفعال المتعلقة بالمقاومة السياسيَّة. في أميركا اللاتينيَّة يشغّل هذا الاقتصاد غير الرسميّ الآن أكثر من نصف قوة العمل. إنهم يشكِّلون بروليتاريا غير رسميَّةٍ أظهرت نفسها قادرةً جدًّا على تشكيل تنظيمٍ سياسيّ؛ وإذا كان لا بد من أن يثوروا ضدَّ أوضاعهم المريعة، فلا شكَّ في أن المنظومة الرأسماليّة العالميَّة ستهتزُّ من جذورها.

اعتبر ماركس أن حشر العمَّال في فبارك كان نتيجةً لتحرُّرهم المنهجيّ. فالرأسماليّة حين جمعت العمال معًا لأغراضها الخاصة قد أوجدت الشروط التي أصبح باستطاعة العمَّال أن ينظِّموا أنفسهم سياسيًّا بواسطتها، وهذا لم يكن بالفعل ما كان يدور في عقول حكَّام النظام. لا يمكن للرأسماليّة أن تعيش من دون طبقةٍ عاملةٍ، في حين أن الطبقة العاملة يمكنها أن تزدهر أكثر بكثيرٍ من دون الرأسماليّة. فالذين يقطنون في الأحياء الفقيرة من المدن الكبرى ليسوا منظَّمين في نقطة الإنتاج، ولكن لا يوجد سببٌ للافتراض بأن هذا هو المكان الوحيد حيث يمكن لبؤساء الأرض أن يتآمروا لتغيير أوضاعهم. فهم على غرار البروليتاريا الكلاسيكيَّة، يوجدون بشكل جماعيّ، ولديهم مصلحة كبيرة في دخول النظام العالمي الحالي، وليس لديهم ما يفقدونه سوى قيودهم[12].

إذن، موت الطبقة العاملة كان موضع مغالاة كثيرة. ثمة من تكلَّم عن تحوُّل في الدوائر الراديكاليَّة من الطبقة إلى العرق والجنس وما بعد العصر الكولونياليّ. يجب علينا أن نبحث هذه القضية لاحقًا وفي اثناء ذلك، ينبغي أن

نلاحظ أن أولئك فقط الذين يعتبرون الطبقة مسألة أصحاب الفبارك ذوي القفطان والعمَّال الذين يلبسون زيًا من قطعةٍ واحدةٍ هم الذين يتبنون مفهومًا كهذا. وبسبب قناعتهم بأن الطبقة ماتت مثل الحرب الباردة، فإنهم يتحولون نحو الثقافة، والهويَّة، والقوميَّة والجنس. ومع ذلك فإن هذه الأشياء تبدو في عالم اليوم متشابكة مع الطبقة الاجتماعية كما كانت دائمًا.

الفصل الثامن

الماركسيُّون هم المدافعون عن العمل السياسيّ العنيف. هم يرفضون المسلك الحصيف الذي يسير عليه الإصلاح المعتدل، ويختارون بديلاً عنه الثورة الفوضوية الملطّخة بالدماء. ستقوم عصبةٌ صغيرةٌ من الأشخاص الثوريِّين، وتطيح بالدولة وتفرض إرادتها على الأكثريَّة. هذا معنىً من المعاني العديدة التي تدل على حدة الصراع بين الماركسيَّة والديمقراطيَّة. وبما أن الماركسيِّين يحتقرون الأخلاقيَّة بوصفها مجرَّد إيديولوجيا، لذا نراهم غير قلقين من التأثير الذي ستحدثه سياساتهم على السكَّان. الغاية تبرِّر الوسيلة، مع ذلك قد يضيع كثيرٌ من الحيوات في هذه العمليَّة.

تثير فكرة الثورة عادةً صورًا للعنف والفوضى. بهذا يمكن أن تكون الثورة مضادَّة للإصلاح الاجتماعي، الذي نميل إلى التفكير فيه على أنه سلميٌّ ومعتدلٌ وتدريجيّ. ومع ذلك فهو تعارضٌ خاطئ. فثمة إصلاحاتٌ كثيرةٌ لم تكن سلميَّة أبدًا. فكِّر بحركة الحقوق المدنيَّة في الولايات المتَّحدة، التي كانت بعيدةً عن الثوريَّة ومع ذلك تضمنت الموت والضرب والأحكام التعسفية والقمع الوحشي. وفي أمريكا اللاتينيَّة في الفترة التي ساد فيها الاستعمار في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت كلُّ محاولةٍ للإصلاح الليبراليِّ تتمخض عن صراع اجتماعيّ عنيف.

على عكس ذلك، كانت بعض الثورات سلميَّةً نسبيًا. توجد ثوراتٌ مخمليّة، كما توجد ثوراتٌ عنيفة. لم يمت أناس كثيرون في انتفاضة دبلن سنة 1916 التي أنتجت استقلالاً جزئيًا لإيرلندا. من المفاجئ أنه لم يُسفك كثيرٌ من الدماء في الثورة البُلشفيّة سنة 1917. في واقع الأمر، تمَّ الاستيلاء على النقاط الأساسيَّة في موسكو من دون إطلاق نار. كانت الحكومة، بحسب كلام إسحاق

دويتشر (Isaac Deutscher)، "قد أطيح بها بانقلابٍ خفيف"[1]، بقدر ما كانت مساندة الشعب العاديّ للمتمرِّدين غامرةً. وعندما سقطت المنظومة السوفياتيَّة بعد أكثر من سبعين سنة، سقطت هذه المساحة المترامية الأطراف، صاحبة التاريخ الوحشيّ من الخلافات، دون إراقة دماءٍ أكثر ممًّا لزم يوم تأسيسها.

صحيحٌ أن حربًا أهليَّةً دموية تلت الثورة البلشفيَّة. ولكن ذلك لأن النظام الاجتماعي الجديد جاء تحت هجوم القوى اليمينيَّة والغزاة الأجانب. فقد ساندت القوى البريطانيَّة والفرنسيَّة القوى البيضاء المضادَّة للثورة على أكمل وجه.

بالنسبة إلى الماركسيَّة، لا تتميَّز الثورة بمقدار العنف الذي تحتوي عليه كما لا تتميز بالانتفاضة الشاملة. لم تستيقظ روسيا في الصباح الذي تلا الثورة البُلشفيّة لتجد علاقات السُّوق ملغاةً وأن كلَّ الصناعات قد أصبحت مُلكيَّةً جماعيَّة. بل على العكس من ذلك، بقيت الأسواق والمُلكيَّة الخاصَّة قائمةً لوقتٍ ليس بقليلٍ بعد استيلاء البُلشفيين على السلطة، كما أن البُلشفيين قاربوا الجزء الأكبر من الثورة بروح الإحداث التدريجي للتغيير. وقد أخذ الجناح اليساريّ من الحزب خطًّا مشابهًا مع الفلاحين. لم تكن هناك بلا شكٍّ مسألة سوقهم إلى مزارع تعاونيَّةٍ بالقوَّة؛ بدلاً من ذلك، كان على العمليَّة أن تكون تدريجيَّةً وتوافقيَّة.

عادةً تكون الثورات في حالة من التخمُّر لفترة طويلة، وقد تستغرق قرونًا لتصل إلى أهدافها. فالطَّبقات الوسطى في أوروبا لم تلغِ الإقطاعيَّة بين ليلةٍ وضحاها. الاستيلاء على السلطة هو شأنٌ قصير الأجل؛ أما تغيير العادات والمؤسَّسات وتقاليد الشعور بالمجتمع فإنها تستغرق مدة أطول بكثير. يمكنك أن تجعل الصناعة مُلكيَّةً اشتراكيَّةً بقرارٍ حكوميٍّ، لكن التشريع وحده لا يُمكن أن يُنتج رجالاً ونساءً يشعرون ويتصرَّفون بشكلٍ مختلفٍ عن أجدادهم؛ فهذا يحتاج إلى عمليَّةٍ طويلةٍ من التربية والتغيير الثقافيّ.

على أولئك الذين يشكُّون بأن تغييرًا كهذا ممكنٌ، أن ينظروا مليًا إلى أنفسهم. فنحن في بريطانيا الحديثة نتاج ثورةٍ طويلةٍ تعود إلى بداية القرن السابع عشر؛ والدلالة الرئيسيَّة على نجاحها هو أن أكثرنا غير مدرك تمامًا لهذا

الواقع. فالثورات الناجحة هي تلك التي تنتهي بمحو كلِّ الآثار عنها. وبفعلها هذا، تجعل الوضع الذي تصارع من أجل تحقيقه يبدو طبيعيًا بشكلٍ تامّ. وفي ذلك شيء من الطفولة؛ فلكي نعمل ككائناتٍ بشريَّةٍ "طبيعيَّةٍ"، علينا أن ننسى عذاب ورعب ولادتنا. الأصول هي عادةً صادمة سواء كانت للأفراد أو للدول السياسيَّة. يذكِّرنا ماركس في "رأس المال" بأن الدَّولة البريطانيَّة الحديثة، المبنيَّة على الاستغلال المكثَّف للفلاَّحين الذين أضحوا بروليتاريا، قد وُجدت والدم يسيل من كلِّ مسامٍّ من مسامِّها. هذا أحد الأسباب التي قد ترعب ماركس فيما لو شاهد ما فعله ستالين بالقوَّة للفلاَّحين الروس. لقد نشأت معظم الدول السياسيَّة بواسطة ثورة أو غزو أو احتلال أو اغتصاب أو (مثل حالة مجتمعاتٍ كما في الولايات المتَّحدة) إبادة. الدُّول الناجحة هي التي تمكنت من مسح هذا التاريخ الدَّامي من عقول مواطنيها. أما الدول ذات الأصول الظَّالمة فهي حديثة لكي يكون هذا ممكنًا، مثل إسرائيل وإيرلندا الشماليَّة، ويرجَّح أن تكون مبتلاةً بنزاع سياسيّ.

إذا كنا نحن أنفسنا نتائج لثورةٍ ناجحةٍ بصورةٍ فائقةٍ، حينئذٍ يكون هذا بنفسه جوابًا عن التُّهمة المحافظة بأن كلَّ الثورات تنتهي بالإخفاق، أو بالعودة إلى ما كانت عليه الأشياء من قبل، أو بجعل الأمور أسوأ بألف مرة، أو أنها تأكل أولادها. ربما فاتني الإعلان في الصُّحف أن فرنسا لا يبدو أنها أعادت بالفعل النبلاء إلى مناصبهم في الحكومة. صحيح أن بريطانيا عندها بقايا إقطاعيَّة أكثر من معظم الشعوب الحديثة، من مجلس اللُّوردات إلى موظفي البرلمان، لكن هذا إلى حدٍّ بعيدٍ لأنهم برهنوا عن أهميتهم في حكم الطبقة الوسطى. فهم، مثل حكم الأقلية، ينشئون نوعًا من الهيبة يُبقي السَّواد الأعظم من الناس خائفين وكثيري المجاملة. معظم الشعب البريطانيّ لا يشاهد الأمير أندرو وهو يقدِّم بطريقةٍ مغريةٍ وبجوٍّ من الغموض والألغاز لا توفِّر له طريقة يُركن إليها لإظهار سلطته.

لا شكَّ في أن معظم الناس في الغرب في الوقت الحاضر سوف يُعلنون عن أنفسهم أنهم ضدَّ الثورة. الأمر الذي يعني على الأرجح أنهم ضدَّ بعض

الثورات ويؤيدون ثوراتٍ أخرى. أما ثورات الشعوب الأخرى، مثل طعام شعبٍ آخر في المطاعم، فإنها تكون عادةً أكثر جاذبيَّةً من ثوراتهم الخاصة. لا شكَّ في أن معظم هؤلاء الناس سيوافقون على الثورة التي أزاحت السلطة البريطانيَّة في أمريكا في نهاية القرن الثامن عشر، أو على أن الشعوب المستعمَرَة بدءًا من إيرلندا والهند إلى كينيا وماليزيا قد ربحت في النهاية الاستقلال. ومن غير المحتمل أن يكون كثيرٌ منها قد ذرف دموعًا على سقوط الكتلة السوفياتيَّة. ويرجح أن تحوز انتفاضات العبيد من سبارتاكوس حتى الولايات الجنوبيَّة من أمريكا على موافقتها. ومع ذلك، فإن جميع هذه التمردات قد اشتملت على العنف، الذي كان في بعض الحالات أكثر عنفًا من الثورة البُلشفيّة. ولذلك ألن يكون أكثر صدقًا أن يقرَّ أحدهم ويعترف بأنها ثورةٌ اشتراكيَّةٌ وليست ثورة بحد ذاتها.

هناك بالطبع أقلِّيَّةٌ صغيرةٌ من الناس معروفٌ عنهم بأنهم سلميُّون ويرفضون العنف برمَّته. وتكون شجاعتهم وصلابة مبادئهم، التي تكون غالبًا موضع تنديدٍ علنيٍّ، محط إعجابٍ كبير. إلا أن السلميِّين ليسوا بالفعل أناسًا يمقتون العنف. فكلُّ إنسان تقريبًا يفعل ذلك، باستثناء شرذمةٍ سخيفةٍ من الساديِّين والمرضى النفسيين. فبالنسبة للحركة السلميَّة، من المفيد القول بأنه يجب أن يكون [التَّنديد] أكثر من إعلانٍ تقيٍّ بأن الحرب كريهة. فالحالات التي سيقبل بها الجميع مملَّة، مهما كانت الضوضاء التي قد يُحدثها الإعلان. والمسالم الوحيد الذي يفيد الجدال معه هو إنسانٌ يرفض العنف بشكلٍ مطلق. وهذا لا يعني رفض الحروب أو الثورات فحسب، بل رفض ضرب مجرم هارب على رأسه لإفقاده الوعي وليس فقط لقتله حينما يكون على وشك توجيه بندقيَّته إلى صفِّ مدرسةٍ للأطفال. فكلُّ إنسانٍ كان في وضع للقيام بذلك وفشل سيكون عليه أن يقدِّم كثيرًا من الشروحات في الاجتماع القادم لمجلس الأهل والمعلِّمين. فالحركة السلميَّة هي حركة لا أخلاقيَّة بالمعنى الدقيق للكلمة. فالجميع يوافق على الحاجة لاستخدام العنف في الظروف القصوى والاستثنائيَّة. ويسمح ميثاق الأمم المتحدة بالمقاومة المسلَّحة ضدَّ سلطةٍ محتلَّة. وهذا يعني فعلاً أن كل اعتداءٍ يجب أن يُسْمَح بالمقاومة المسلَّحة ضده. يجب أولاً أن يكون دفاعيًّا، وأن

يكون الملجأ الأخير بعد أن تكون جميع المحاولات الأخرى قد جُرِّبت وفشلت. ويجب أن يكون الأداة الوحيدة لتفادي شرٍّ كبير، وأن يكون متناسبًا، وله حظٌّ معقولٌ من النَّجاح، وألَّا يتضمَّن مجزرة مدنيِّين أبرياء، إلى ما هنالك.

لقد اشتملت الماركسيَّة على كمِّيَّةٍ بشعةٍ من العنف خلال مرحلتها القصيرة والدامية. كان كل من ستالين وماو تسي تونغ سفاحًا قتل العديد من الناس لدرجةٍ لا يمكن تصوُّرها. ومع ذلك فقلَّةٌ من الماركسيِّين اليوم، كما رأينا سابقًا، تحاول أن تدافع عن هذه الجرائم المرعبة، في حين أن الكثيرين من غير الماركسيِّين قد يدافعون، لنقل، عن تدمير دريسدن أو هيروشيما. لقد قدَّمتُ الحجَّة في ما سبق بأن الماركسيِّين يقدِّمون شروحًا لكيفية حدوث فظائع رجلٍ مثل ستالين، وكيفية تدارك حدوثها من جديد، وهي أكثر إقناعًا ممَّا تستطيع أن تقدِّمه أيَّة مدرسةٍ فكريَّة أخرى. ولكن ماذا عن جرائم الرأسماليّة؟ ماذا عن حمَّام الدم الوحشيِّ المعروف بالحرب العالميَّة الأولى، الذي أدَّى تصادم الأمم الإمبرياليَّة المتعطِّشة إلى الأراضي إلى إرسال عمَّال الطبقة العاملة إلى حتفهم؟ إن تاريخ الرأسماليّة هو من بين أشياء أخرى تاريخ حربٍ كونيَّةٍ، واستغلالٍ كولونياليٍّ، وإبادة جماعية، ومجاعاتٍ يمكن تفاديها. إذا كانت نسخةٌ محرَّفةٌ من الماركسيَّة قد ولَّدت دولةً ستالينيَّةً، فإن تحوّلا متطرفًا للرأسماليّة قد أنتج الدولة الفاشيَّة. وإذا كان مليون رجلٍ وامرأةٍ قد ماتوا في المجاعة الإيرلنديَّة الكبرى في أربعينيات القرن التاسع عشر، فقد كان هذا إلى حدٍّ بعيدٍ بسبب إصرار الدولة البريطانيَّة في تلك الأيام على الحفاظ على قوانين السوق الحرَّة في سياستها الإسعافيَّة المفجعة لهذا السوق. لقد رأينا ما كتبه ماركس في "رأس المال" بشكلٍ غير مستفيض عن فظاعة العمليَّة الدمويَّة الطويلة التي طُرد بها الفلاحون الإنكليز من أراضيهم. إن هذا التاريخ من مصادرة الأراضي هو الذي يقبع تحت هدوء المشهد الإنكليزيِّ الريفيّ. فإذا جرت مقارنةٌ مع هذه المرحلة المرعبة، التي تمتد على مرحلةٍ طويلةٍ من الزمن، فإن حدثًا مثل الثورة الكوبيَّة يعتبر بمثابة حفل شاي.

بالنسبة للماركسيِّين، إن التناقض مبنيٌّ في الداخل الفعلي للرأسماليّة. وهذا

صحيحٌ ليس فقط بخصوص الصراع الطَّبقيِّ الذي تتضمَّنه الرأسماليّة، ولكن أيضًا بخصوص الحروب التي تُحدثها حول الموارد الكونيَّة أو حول التأثير الإمبرياليّ. بالمقابل، كان السلام أحد الأهداف الأكثر إلحاحًا بالنسبة إلى الحركة الاشتركيَّة. حينما استولى البُلشفيُّون على السلطة، أخرجوا روسيا من الملحمة الكبيرة التي كانت جاريةً في الحربِ العالميَّة الأولى. ولعب الاشتراكيون، بغضًا بسياسة المرحلة العسكريَّة وبالشوفينيَّة، دورًا رئيسيًّا في معظم حركات السِّلم عبر التاريخ الحديث. لم تكن حركة الطَبقة العاملة حول العنف، بل حول وضع حدٍّ له.

كان الماركسيُّون أيضًا تقليديًّا معادين لما سمَّوه "نظرية المغامرة"، وعنوا بها رمي عصابةٍ من الثوريين ضدَّ القوى الجبَّارةِ للدولة. لم تُصنع الثورة البُلشفيّة بواسطة عصابةٍ من المتآمرين وإنما بأفرادٍ منتخبين علنًا في المؤسَّسات التمثيليَّة الشعبيَّة المعروفة باسمِ سوفييتات. لقد كان ماركس ضدَّ الانتفاضات البطوليَّة التي يقوم بها محاربون شرسو الوجوه يلوِّحون بمذاريهم ضدَّ الدبابات. ففي نظره، تتطلَّب الثورة الناجحة شروطًا مسبقةً ماديَّةً معيَّنة. والمسألة ليست مسألة إرادةٍ فولاذيَّةٍ وجرعة قويَّة من الشجاعة. عليك بالأحرى بشكلٍ واضح أن تكون قانعًا وسط أزمةٍ كبيرةٍ تكون فيها الطَّبقة الحاكمة ضعيفةً ومنقسمةً، وتكون القوى الاشتراكية قويَّةً وحسنة التنظيم، أكثر مما تكون قانعًا حين تكون الحكومة مستبشرةً والمعارضة العاملة في المجتمع حول مسألة العنف الثوريّ فزعةً ومجزَّأة. بهذا المعنى، ثمة علاقة بين مادية ماركس– أي إصراره على تحليل القوى المادية العاملة في المجتمع– ومسألة العنف الثوري.

معظم الاحتجاجات التي قامت بها الطَّبقة العاملة في بريطانيا، من أنصار الحركة العمَّاليَّة للإصلاحات الديمقراطيَّة والانتخابيَّة إلى مسيرات الجوع في ثلاثينيات القرن العشرين، كانت سلميَّة. بشكلٍ عامٍّ، لم تلجأ حركات الطَّبقة العمَّاليَّة إلى العنف إلا حينما تمَّ استفزازها، أو في أوقات العوز المدقع، أو حينما فشلت التكتيكات السلميَّة بوضوح. والأمر نفسه ينطبق تمامًا على منح النساء حقَّ التصويت. فإحجام الشعب العامل عن سفك الدماء يتباين بشدةٍ مع استعداد

معلِّميهم لاستعمال السَّوط والبندقيَّة. كما أنه لم يكن تحت تصرُّفهم شيءٌ مضاهٍ للموارد العسكريَّة الرهيبة التي للدَّولة الرأسماليّة. في كثيرٍ من أنحاء العالم اليوم، أصبحت دولةٌ قمعيَّةٌ مستعدَّةً لأن تنشر أسلحتها ضد المضربين السلميين والمتظاهرين مألوفة. الثورة ليست قطارًا شاردًا، كما كتب الفيلسوف الألمانيُّ فالتر بنيامين (Walter Benjamin)؛ إنها تطبيق لمكابح حالة الطوارئ. إنها الرأسماليّة هي التي تكون خارج السيطرة، مدفوعة بفوضى قوى الأسواق، بينما تحاول الاشتراكية أن تؤكدٌ بعض السيطرة على هذا الوحش الهائج.

إذا كانت الثورات الاشتراكية قد انطوت على العنف بشكل تام، فإن هذا يعود إلى حدٍّ كبيرٍ إلى أن الطبقات التي تملك الأموال نادرًا ما تتنازل عن امتيازاتها بدون صراع. وحتى مع ذلك، ثمة أسبابٌ معقولةٌ للأمل بأن استعمالاً كهذا للعنف يمكن أن يُحصر في حدِّه الأدنى. ويعود ذلك إلى أن الثورة بالنسبة إلى الماركسيَّة ليست مثل الانقلاب أو الانتفاضة العفوية. ليست الثورات مجرد محاولاتٍ لإسقاط الدولة. ربما يستطيع انقلاب عسكريٌّ من جناح يمينيٍّ أن يُحدث ثورة، ولكن ذلك ليس ما يعتبره الماركسيون ثورة. فالثورات، بمعناها الكامل، تحدث حينما تقلب طبقةٌ اجتماعيَّة حكم طبقةٍ أخرى وتستعيض عنها بسلطتها الخاصَّة بها.

في حالة الثورة الاشتراكية، يعني ذلك أن الطَّبقة العمالية المنظَّمةٌ تنظيمًا جيدًا. تستولي مع حلفائها على السلطة من البورجوازيَّة، أو الطبقة الوسطى الرأسماليّة. لكن ماركس يعتبر الطَّبقة العاملة هي أكبر طبقة في المجتمع الرأسماليّ. إذن نحن نتكلم هنا عن أفعال الأكثريَّة، وليس عن ثُلَّةٍ من الثُّوار. وبما أن الاشتراكية هي الحكم الذاتيّ الشعبيّ، فلا يستطيع أحدٌ أن يقوم بثورةٍ اشتراكيَّة نيابةً عنه. إن حكمًا ذاتيًا شعبيًا، كما يكتب ج. ك. تشيسترتون (G.K.Chesterton)، هو" شيء يماثل كتابة المرء لرسائل حبه الخاصة أو تمخيط أنفه. ثمة أشياء نريد أن يفعلها الرجل بنفسه، حتى لو فعلها بشكلٍ سيِّئ"[(2)]. قد يكون خادمي الخاصُّ أكثر رشاقةً مني في تمخيط أنفي، لكن كرامتي تقتضي مني أن أقوم بذلك بنفسي، أو (إذا كنت الأمير تشارلز) على

الأقل بين الحين والآخر. لا يمكن تسليم الثورة إلى حفنة من المتآمرين. كما لا يمكن، كما يُصرُّ لينين، أن تُنقل إلى الخارج وأن تُفرض على رؤوس الحراب، مثلما فعل ستالين في أوروبا الشرقيَّة. عليك أن تكون منخرطًا فيها فعليًا، خلافًا لما يفعله الفنان حين يأمر مساعديه أن يسكبوا باسمه سمكة القرش في الخلِّ والملح. (لا شكَّ في أن الشيء نفسه سيحدث أوَّل ما يحدث مع الروائيين). فقط عندئذ سيكون لأولئك الذين كانوا يومًا ما عديمي السلطة نسبيًا، تجربةٌ ودربةٌ وثقةٌ بالنفس من أجل المضيِّ قُدُمًا في إعادة صنع المجتمع ككلّ. الثورة الاشتراكية لا يمكن أن تكون إلا ديمقراطيَّة. الطَّبقة الحاكمة هي الأقلِّيَّة اللَّاديمقراطيَّة. والجماهير الواسعة من البشر التي يجب عليها أن تنخرط في الثورة هي بطبيعتها الحقيقيَّة حصنها الأكثر أمانًا ضدَّ القوَّة المفرطة. بهذا المعنى تكون الثورات التي يرجَّح أن تكون ناجحةً هي أيضًا التي يُحتمل أن تكون الأقلَّ عنفًا.

هذا لا يعني أن الثورات قد لا تُثير ردَّ فعلٍ معادٍ دمويٍّ من قِبَل حكوماتٍ مذعورة مستعدَّةٍ لأن ترميها. ولكن حتى الدُّول الاستبداديَّة عليها أن تعتمد على قدرٍ معيَّنٍ من رضى الذين تحكمهم، مهما كانت ضنينةً ومؤقَّتة. لا تستطيع أن تحكم شعبًا لا يكون في حالة عصيان فحسب، بل ينكر أيَّ مصداقيَّة لحكمك. يمكنك أن تسجن بعضًا من الشعب لبعض الوقت، لكنك لا تستطيع أن تسجن الشعب بصورة دائمة. من الممكن لمثل هذه الدول الموصومة بالخزي أن تحافظ على نفسها لفترات طويلةٍ جدًا. فكِّر، على سبيل المثال، في أنظمة الحكم القائمة في بورما وزيمبابوي. على كلِّ حال، في النهاية يتَّضح حتى للطغاة أن الكتابة موجودة على الجدران. مهما كان نظام التمييز العنصريِّ في جنوب إفريقيا وحشيًّا وقاتلاً، إلا أنه في مآل الأمر وصل إلى الاعتراف بأنه لا يستطيع أن يستمرَّ لمدَّةٍ أطول. ويمكن أن يُقال الشيء نفسه عن الدكتاتوريَّة في بولونيا، وألمانيا الشرقيَّة، ورومانيا، وعند شعوبٍ أخرى في دولٍ كانت تحت سيطرة السوفيات قرب نهاية ثمانينيات القرن العشرين. وهذا صحيحٌ أيضًا بالنسبة إلى الاتحاديِّين من مرتدي المعاطف الفضفاضة، الذين

أُجبروا بعد سنواتٍ من سفك الدماء على الاعتراف بأن طردهم للمواطنين الكاثوليك لم يعد قابلاً للاستمرار.

لماذا يتطلَّع الماركسيُّون، مع ذلك، إلى ثورةٍ أكثر من تطلُّعهم إلى ديمقراطيَّةٍ برلمانيَّةٍ وإصلاحٍ اجتماعيّ؟ الجواب هو أنهم لا يفعلون ذلك، أو على الأقلّ لا يفعلونه بشكلٍ كلِّيّ. فقط أولئك المعروفون باليسار المتطرف هم الذين يفعلون ذلك(3). أحد القرارات الأولى التي أصدرها البولشفيُّون عندما استلموا السلطة في روسيا كان إلغاء الحكم بالإعدام. أن تكون إصلاحيًّا أو ثوريًّا ليس مثل دعمك لفريق إيفرتون أو الأرسنال. معظم الثوَّار هم أيضًا إصلاحيُّون. ليس كلُّ إصلاح قديم، وليست الحركة الإصلاحيَّة مثلها مثل علاجٍ شافٍ من كلِّ الأوبئة؛ لكن الثوَّار يتوقَّعون أن يكون التغيُّر الاشتراكي سريعًا مثلما كان التغيُّر الإقطاعيُّ أو الرأسماليّ. فاختلافهم عن الإصلاحيِّين ليس مثلاً برفض الصراع ضدَّ أوقات إغلاق المستشفىً لأنها تحوِّل الانتباه عن الثورة الأكثر أهميَّة. بل لأنهم ينظرون إلى إصلاحاتٍ كهذه بمنظورٍ أوسع وأكثر جذريَّة. الإصلاح حيويٌّ، لكنك عاجلاً أم آجلاً سوف تصل إلى نقطةٍ يرفض النظام عندها أن يفسح في المجال للآخرين، وهذا بالنسبة إلى الماركسيَّة، هو ما يُعرف بالعلاقات الاجتماعية للإنتاج. أو، بكلامٍ تقني أقل تهذيبًا، هي طبقةٌ مسيطرةٌ تتحكَّم بالموارد الماديَّة وترفض بصورةٍ متعمَّدةٍ أن تُسلِّم السلطة. عندئذٍ فقط يلوح في الأفق الخيار الحاسم بين الإصلاحِ والثورة. وفي النهاية، كما يلاحظ المؤرخ ر. هـ. تاوني (R.H.Tawney)، تستطيع أن تُقَشِّر بصلةً قشرةً بعد قشرةٍ، لكنك لا تستطيع أن تسلخ جلد نمرٍ مخلبًا بعد مخلب. ومع ذلك، فإن تقشير البَصَلة يجعل الإصلاح وكأنه عملية سهلة جدًّا. فمعظم الإصلاحات التي نعتبرها الآن بمثابة سمات بارزة للمجتمع اللِّيبراليّ – الانتخابات العامَّة، التربية الشاملة الحرَّة، حريَّة الصحافة، النقابات، إلخ– قد اكتُسبت بواسطة صراعٍ شعبيٍّ انتزعها من أنياب مقاومة الطبقة الحاكمة الشرسة.

لا يرفض الثوَّار بالضرورة ديمقراطيَّةً برلمانيَّة. إذا كانت هذه الديمقراطيَّة

تساهم في نجاح أهدافهم، فهذا أمر أفضل. فللماركسيِّين، مع ذلك، تحفُّظاتٌ حول الديمقراطيَّة البرلمانية- ليس لأنها ديمقراطية بل لأنها ليست ديمقراطية بما فيه الكفاية. البرلمانات هي مؤسَّساتٌ يتمُّ إقناع الناس العاديِّين بأن يولوها سلطتهم بشكلٍ دائمٍ، والتي ليس لهم إلا القدر الضئيل من الرقابة عليها. وتُعتبر الثورة على وجه نقيضًا للديمقراطيَّة بصفتها عمل أقلِّيَّاتٍ خبيثةٍ سرِّيَّةٍ تُفسد إدارة الأكثريَّة. والواقع أن العمليَّة التي يتسلَّم فيها الرجال والنساء السلطة على وجودهم الخاصِّ عبر المجالس الشعبيَّة، هي أكثر ديمقراطيَّةً بكثير من أي شيءٍ آخر يُقدَّم في الوقت الحاضر. كان للبُلشفيين سجلٌّ مفتوحٌ للجدال داخل صفوفهم، وفكرة أنه يجب عليهم أن يحكموا البلاد بصفتهم الحزب السياسيَّ الوحيد لم يكن جزءًا من برنامجهم الأصليّ. إلى جانب ذلك، كما سنرى لاحقًا، كانت البرلمانات جزءًا من دولةٍ تعمل عمومًا على تأمين سيادة رأس المال على العمل. هذا ليس بالضبط رأي الماركسيِّين. وكما كتب أحد معلِّقي القرن السابع عشر، البرلمان الإنكليزيُّ هو "حصن المُلْكيَّة"[4]. في النهاية، كما يدعي ماركس، البرلمان أو الدولة لا يُمثِّلان بهذا القدر الناس العاديِّين كما يمثِّلان مصالح المُلْكيَّة الخاصَّة. وكما رأينا فإن شيشرون يوافق على ذلك من كلِّ قلبه. لن يجرؤ أيُّ برلمانٍ في نظام رأسمالي على مواجهة السلطة المهولة لمثل هذه المصالح المكتسبة. فإذا تعارض معهم بشكلٍ جذريٍّ جدًّا سوف يطرد بسرعة. عندئذ يكون على الاشتراكيين أن ينظروا إلى غرف الجدال كهذه بوصفها وسائل لتعزيز قضيَّتهم، بدلاً من أن تكون بمثابة وسيلةٍ من بين وسائل كثيرةٍ أخرى.

يبدو أن ماركس نفسه اعتبر أنه في بلدان مثل إنكلترا وهولندا والولايات المتحدة الأمريكيَّة، يمكن للاشتراكيِّين أن يحقِّقوا أهدافهم بوسائل سلميَّة. إنه لم ينبذ من ذهنه البرلمان أو الإصلاح الاجتماعيّ. لقد فكَّر أيضًا أنه ليس باستطاعة حزبٍ سياسيٍّ اشتراكيّ أن يستولي على الحكم إلا بمساندة أغلبيَّةٍ من الطبقة العاملة. كان بطلاً متحمسًا للمنظمات الإصلاحية مثل الأحزاب السياسيَّة للطبقة العاملة، والنقابات، والجمعيات الثقافيَّة، والصحف السياسيَّة. وقد رفع صوته أيضًا من أجل تدابير إصلاحيَّةٍ نوعيَّةٍ مثل توسيع حقِّ التصويت وتقليص ساعات

العمل. والواقع أنه اعتبر في لحظة أن التصويت في الانتخابات العموميَّة سيقوِّض أساس الحكم الرأسماليّ. وقد أولى زميله فريدريخ إنغلز قدرًا كبيرًا من الأهميَّة للتغيير الاجتماعيِّ السلميِّ، وتطلَّع إلى الأمام نحو ثورةٍ غير عنيفة.

إن إحدى المشاكل بخصوص الثورات الاشتراكية هي أنها تندلع غالبًا في أماكن حيث يصعب عليها جدًّا أن تدوم. لاحظ لينين هذه السخريَة في حالة الانتفاضة البُلشفيّة. ربما يشعر الرجال والنساء المقموعون بوحشيَّةٍ وشبه الجياع بأن ليس لديهم ما يخسرونه إذا ما قاموا بثورة. من جهةٍ أخرى، كما سبق ورأينا، فإن الظروف الاجتماعية المتخلِّفة التي دفعتهم إلى الثورة هي المكان الأسوأ للبدء ببناء الاشتراكية. قد يكون من الأسهل في هذه الظروف إسقاط الدولة، لكن لن تسلِّمِ إليك الموارد التي تسمح لك بأن تبني بديلاً قابلاً للحياة. من غير المحتمل أن ينخرط الناس السُّعداء في ثورات. ولا يوجد أناسٌ أيضًا محرومون من كلِّ أمل. الأخبار السيِّئة بالنسبة إلى الاشتراكيين هي أن الرجال والنساء سيكونون غير راغبين إلى أقصى حدٍّ بأن يغيروا أوضاعهم طالما بقي لهم هناك شيءٌ من تلك الأوضاع.

يغضب الماركسيُّون أحيانًا من عدم المبالاة المزعومة لدى الطبقة العاملة. قد يكون الناس العاديُّون بالفعل غير مهتمِّين بالسِّياسات اليوميَّة لدولةٍ يشعرون أنها غير مهتمَّة بهم. عندما تحاول الدولة أن تُغلق مشافيهم، أو أن تنقل مصنعهم إلى غرب إيرلندا أو أن تبني مطارًا في منتزهاتهم الخلفية، عندئذ يحتمل أن ينجرُّوا إلى العمل. ومن الأهميَّة بمكان أيضًا إبراز أن اللّامبالاة قد تكون عقلانيَّةً بشكلٍ كاملٍ. فطالما أن النظام الاجتماعي ما زال يعطي المواطنين بعض الامتيازات، فمن المعقول بالنسبة إليهم أن يبقوا على ولائهم لما لديهم، بدلاً من أن يقوموا بقفزة في المجهول إلى مستقبلٍ غير معروف. فالمحافظة من هذا النوع يجب ألَّا يُخاف منها.

على كلِّ حال، ينشغل معظم البشر بالحفاظ على أنفسهم أكثر بكثيرٍ من الانسياق على غير هدىً إلى الاهتمام برؤىً حول المستقبل. فالتمزق الاجتماعي ليس أمرًا يحرص الرجال والنساء على أن يكتنفهم. هم لا يريدون بالتأكيد أن

يكتنفهم لمجرد أن الاشتراكية تلوح كأنها فكرةٌ جيدة. فعندما يبدأ الحرمان من الوضع الراهن بالتفوق على عوائق التغيُّر الجذريِّ تبدو القفزة إلى المستقبل وكأنها عرض معقول. فالثورات تميل إلى الانفجار حينما يظهر أيُّ بديلٍ تقريبًا أفضل من الوضع الحاليّ. في هذا الوضع من غير المعقول ألَّا يثور الناس. لا تستطيع الرأسماليّة أن تشكو حينما يعترف مأجوروها، بعد أن استنجدوا على مدى قرونٍ بسيادة مصلحتهم الخاصَّة، بأن مصلحتهم الجماعيَّة تقع في تجربة شيءٍ ما مختلفٍ من أجل التغيير.

يمكن للإصلاح والديمقراطيَّة الاجتماعية بكل تأكيدٍ أن يتخلَّصا من الثورة. لقد عاش ماركس نفسه مدَّةً طويلةً كافيةً لكي يشهد على بدايات هذه العمليَّة في بريطانيا في العهد الفيكتوريّ، لكنه لم يعش مدَّةً كافيةً ليسجل وقعها الكامل. إذا كان مجتمع الطبقات قادرًا على أن يرمي إلى خدامه فتات موائده وفضلاتها، فمن المحتمل أن يبقى سالمًا في الوقت الحاضر. وعندما يفشل في هذا العمل، فمن المرجّح (وإن كان لا مناص محتّم) أن أولئك الذين في الطرف الخاسر سوف يسعون إلى الاستيلاء عليه. فهل من سبب لكي لا يفعلوا ذلك؟ كيف يمكن أن يكون أيُّ شيءٍ أسوأ من فتاتات المائدة أو فضلاتها على الإطلاق؟ عند هذه النقطة، فإن الرهان على مستقبل بديل يصبح قرارًا عقلانيًا بالتأكيد. ومع أن العقل لدى الكائنات البشريَّة لا يسقط دائمًا، إلا أنه قويٌّ بما يكفي حينما يتخلَّى عن الحاضر من أجل المستقبل الذي سيكون بالتأكيد لصالحه.

أولئك الذين يسألون من الذي سيُسقط الرأسماليّة يميلون إلى النسيان بأن هذا أمر ضروريٌّ بمعنىً من المعاني. فالرأسماليّة قادرة على أن تنهار تحت تناقضاتها الخاصَّة بها من دون أي دفع من معارضيها. وبالفعل فقد اقتربت من ذلك. منذ بضع سنوات. ومع ذلك، يحتمل أن تكون نتيجة انفجار النظام بالكامل الذهاب نحو البربرية بدلاً من الاشتراكية فيما لو لم يكن هناك قوة سياسية منظمة لتقديم البديل. وأحد الأسباب الملحة للحاجة إلى مثل هذا التنظيم هو أنه في حال حدوث أزمة للرأسمالية، يرجح أن يتأذى بعض الأشخاص وأن ينبعث من الأنقاض نظام جديد يكون فيه فائدة للجميع.

الفصل التاسع

تؤمن الماركسيَّة بدولةٍ كلِّيَّة السلطة. وبما أن الثُّوار الاشتراكيين قد ألغوا الملكيَّة الخاصَّة، فهم سيحكمون بوسائل سلطةٍ استبداديَّةٍ، وهذه السلطة ستضع حدًّا للحريَّة الفرديَّة. وقد حدث ذلك أينما تمَّت ممارسة الماركسيَّة، فليس من سبب لتوقُّع أن الأمور ستكون مختلفةً في المستقبل. ويعتبر إفساح الشعب في المجال للحزب، والحزب للدولة، والدولة لدكتاتور ظالم، جزءًا من منطق الماركسيَّة. قد تكون الديمقراطيَّة اللِّيبراليَّة غير كاملة، إلا أنها أفضل بكثير من أن تكون محصورة في مستشفىً للأمراض النفسيَّة لأنها تجرَّأت على إعطاء المواطنين حكومةً متسلِّطةً بشكلٍ همجيّ.

كان ماركس خصمًا لدودًا للدَّولة. وبالفعل، اشتهر بتطلُّعه إلى زمنٍ تكون الدولة فيه قد ولَّت. ربما يجد نقَّاده أن هذا الأمل طوباويٌّ بصورةٍ تنافي العقل السليم، لكنهم لا يستطيعون أن يحكموا عليه في الوقت نفسه بسبب حماسته لحكومةٍ استبداديَّة.

لم يكن ماركس بالصدفة طوباويًّا بصورةٍ تنافي العقل السليم. فما أمله ماركس هو أن من سيضمحل في المجتمع الشيوعيِّ لم يكن الدولة بمعنى الإدارة المركزيَّة. وأيُّ ثقافةٍ حديثةٍ معقَّدةٍ ستتطلب ذلك. يكتب ماركس في المجلَّد الثالث من "رأس المال" واضعًا هذه النقطة في ذهنه، حول "النشاطات المشتركة الناشئة من طبيعة كلِّ المجتمعات". الدولة كجسمٍ إداريٍّ ستعيش عليه. إنها الدولة بوصفها أداة عنفٍ يأمل ماركس أن يرى وجهها المستتر. وكما أوضح في "البيان الشيوعيّ"، فإن السلطة العامَّة في ظل الشيوعيَّة سوف تفقد طابعها السياسيّ. لقد أكَّد ماركس الذي كان ضد الفوضى القائمة في أيامه، على

أنه بهذا المعنى فقط سوف تختفي الدولة من المشهد. ما يجب أن يذهب هو نوع خاص من السلطة، نوع يدعم سيادة طبقةٍ اجتماعيَّةٍ تسيطر على باقي المجتمع. المنتزهات العامة ومراكز فحص قيادة السيَّارات ستبقى.

نظر ماركس إلى الدولة بواقعيَّة باردة. لقد كان واضحًا أن الدولة ليست أداةً سياسية محايدة، وغير نزيهةٍ في تعاملها مع المصالح الاجتماعية المتصادمة. وهي لم تكن على الأقلِّ محايدة في الخلاف بين العمل ورأس المال. ليست الدُّول مندفعةً نحو تجارة الانخراط في ثوراتٍ ضدَّ المُلْكيَّة. إنها موجودة بين أشياء أخرى لكي تدافع عن النظام الاجتماعيِّ المعمول به ضدَّ أولئك الذين يتطلَّعون إلى تغييره. فإذا كان هذا النظام غير عادلٍ بشكلٍ متأصل، تكون الدولة أيضًا غير عادلةٍ في هذا الخصوص. وهذا ما أراد ماركس أن يضع حدًّا له، وليس المسارح الوطنيَّة أو مختبرات الشرطة.

لا يوجد أيُّ شيءٍ تآمريٍّ غامض بشأن كون الدولة متحيزة. وكلٌّ من يفكِّر هكذا، لم يشارك مؤخَّرًا في مظاهرةٍ سياسيَّة. الدولة اللِّيبراليَّة لا تكون منحازة بين الرأسماليّة ونقَّادها حتى يبدو وكأن النقَّاد رابحون. عندئذ تتدخل الدولة بخراطيم مياهها وفرقها شبه العسكريَّة، وإذا فشلت هذه تتدخَّل الدولة بدبَّاباتها. لا يشكُّ أحدٌ بأن الدولة يمكن أن تكون عنيفة. بل إن هذا هو بالضبط ما يعطي ماركس بخصوصه نوعًا جديدًا من الإجابة على السؤال حول من يخدم هذا العنف في نهاية الأمر. إنه إيمانٌ بلا مبالاة الدولة الحالمة وليس المقترح بأننا قد نتعايش يومًا ما مع اعتداءاتها التلقائية. والواقع أن الدولة توقَّفت بطرق شتى عن الإيمان بعدم مبالاتها. فالشرطة التي تضرب العمَّال المضربين عن العمل أو المتظاهرين السِّلميِّين لا يمكنها بعد اليوم أن تدعي أنها غير متحيزة. والحكومات، وليس آخرها الحكومة العمَّاليَّة، لا يهمُّها أن تخفي عداءها للحركة العمَّاليَّة. علّق جاك رانسيير (Jacques Rancière) قائلاً: "إن قضيَّة ماركس التي كانت فاضحةً يومًا، ومفادها أن الحكومات ليست سوى مجَّرد عملاء لرأس المال الدولي، تعتبر اليوم واقعًا بديهيًا يوافق عليه 'الليبراليُّون' و'الاشتراكيون'. فالتماهي المطلق للسياسة مع إدارة رأس المال لم تعد السرَّ المخزي والمخفيَّ

وراء 'أشكال' الديمقراطيَّة؛ إنه الحقيقة الواضحة التي تحصل بها حكوماتنا على الشرعيَّة "(1).

هذا يجب ألّا يوحي أن بإمكاننا أن نستغني عن الشرطة أو المحاكم أو السجون أو حتى الطواقم شبه العسكريَّة. فهذه الأخيرة، على سبيل المثال، قد تبدو ضروريَّةً إذا كانت عصابة من الإرهابيِّين المسلَّحين بأسلحةٍ كيميائيَّةٍ أو نوويَّةٍ قد أفلتت من عقالها، وكانت الأنواع الأكثر اعتدالاً من الجناح اليساريِّ قد وصلت إلى الاعتراف بالواقع. ليس كلُّ عنف من من الدولة هو باسم حماية الوضع القائم. لقد وضع ماركس بنفسه في المجلَّد الثالث من "رأس المال" فرقًا بين وظائف الدولة الخاصَّة بالطبقة والوظائف المحايدة. فضبَّاط الشرطة الذين يمنعون المجرمين العنصريين من ضرب شابٍّ آسيويٍّ حتى الموت هم لا يفعلون ذلك كعملاء للنظام الرأسمالي. والشُّقق المخصَّصة لنساءٍ تمَّ اختطافهنَّ ليست أمثلةً محزنة لقمع الدولة. فالتحرِّيُّون الذين يصادرون الحواسيب المحمَّلة بصورٍ خلاعيَّةٍ مع الأطفال ليسوا منتهكين بعنف لحقوق الإنسان. فطالما أنه توجد حريَّةٌ بشريَّةٌ سيبقى أيضًا سوء استعمالٍ لها؛ وستكون بعض هذه التجاوزات مرعبةً بما يكفي لوضع المجرمين في مكانٍ آمنٍ من أجل سلامة الآخرين. ليست السجون أماكن لإنزال العقاب بالمحرومين اجتماعيًا، مع أنها هي بالتأكيد كذلك أيضًا.

لا يوجد دليل على أن ماركس كان سيرفض أيًا من هذه المطالب. والواقع أنه كان يؤمن بأن الدولة يمكن أن تكون قويَّةً من أجل الخير. وهذا هو السبب الذي جعله يساند بشدَّةٍ تشريعًا لتحسين الأوضاع الاجتماعية في إنكلترا أثناء العهد الفيكتوريّ. لا يوجد أيُّ شيءٍ قمعيٍّ في تشييد مأوٍ للأطفال السائبين، أو التأكد من أن كلُّ إنسان يقود على الجهة نفسها من الطريق. ما رفضه ماركس هو الأسطورة العاطفيَّة حول الدولة بصفتها مصدرًا للانسجامٍ، وبأنها توحِّد سلميًّا مختلف الجماعات والطبقات. وفي نظره أن الدولة كانت مصدرًا للانشقاق أكثر من كونها مصدر وفاق. فهي تسعى بالفعل إلى تآزر المجتمع، إلا أنها تفعل ذلك في النهاية لمصلحة الطبقة الحاكمة. وتحت نزاهتها يقبع انحيازٌ شديد القوَّة.

إن مؤسَّسة الدولة "تضع قيودًا جديدةً على الفقير، وتعطي سلطاتٍ جديدةً للأغنياء... إنها تثبِّت على الدوام قوانيَن المُلْكيَّة واللَّامساواة؛ وتحوِّل بدهاءٍ الاغتصاب إلى حقٍّ لا يجوز التصرُّف به؛ ومن أجل هدف عددٍ قليلٍ من الرجال الطمَّاعين، تُخضع الجنس البشريَّ كلَّه للعمل الدائم، وللعبوديَّة وللبؤس". هذه ليست كلمات ماركس، بل (كما رأينا سابقًا) هي كلمات جان جاك روسُّو في "خطاب حول اللَّامساواة". لم يكن ماركس متفرِّدًا في نظرته إلى العلاقة بين سلطة الدولة وخصوصيَّة الطبقة، صحيحٌ أنه لم يتمسَّك دائمًا بوجهات النظر هذه. فكونه تلميذًا شابًّا لهيغل ذهب إلى الكلام عن الدولة بعباراتٍ حماسيَّةٍ إيجابيًّا. لكن هذا كان قبل أن يُصبح ماركسيًّا. وحتى حينما أصبح ماركسيًّا أصرَّ على أنه لم يكن واحدًا من هؤلاء.

على أولئك الذين يتكلَّمون عن انسجامٍ ووفاقٍ أن يكونوا حذرين تجاه ما يمكن لأحدٍ أن يسمِّيه النظرة القسِّيسيَّة الصناعية للواقع. وباختصار فكرة وجود أسياد بخلاء من جهة وعمَّال محبين للحرب من جهةٍ أخرى، بينما يوجد في الوسط، كتجسيدٍ حقيقيٍّ للعقل، العدالة والاعتدال، تدعم القسِّيس الليبرالي والمحتشم والمتكِّلم بلطفٍ الذي يحاول أن يجمع الأطراف المتحاربة بكل محبة للغير. ولكن، لماذا يجب أن يكون الوسط دائمًا المكان الأكثر حساسيَّةً؟ لماذا ننحو إلى أن نرى أنفسنا كأننا في الوسط وأن الناس الآخرين في الطرفين؟ ومع ذلك، فإن اعتدال شخصٍ هو بمثابة تطرُّف شخصٍ آخر. لا يجاهرون علنًا بأنهم متعصبون، مثلما لا يجاهرون أبدًا بأنهم كثيرو البثور. هل يسعى المرء إلى مصالحة العبيد مع الأسياد، أو إلى إقناع السكَّان الأصليِّين بالتشكي باعتدالٍ من أولئك الذين يخطِّطون لإبادتهم؟ وما هي الفكرة الأساسيَّة بين مبدأ العنصريَّة واللاعنصريَّة؟

إذا لم يتوفَّر وقتٌ لماركس لمعالجة موضوع الدولة، فإن هذا بجزء منه يعود إلى أنه نظر إليها على أنها نوعٌ من القوَّة المغتربة. ومع ذلك فإن هذا الكيان المهيب قد احتكر قدرات الرجال والنساء على تحديد وجودهم الخاصِّ بهم، وأصبح الآن يعمل نيابةً عنهم. كما كانت له أيضًا الوقاحة بأن يسمِّي هذه

العمليَّة "ديمقراطيَّة". بدأ ماركس سيرته كديمقراطيٍّ راديكاليٍّ وأنهاها كديمقراطي ثوريّ، عندما أدرك مدى التحوُّل الديمقراطي الأصيل الذي يترتب على ذلك، وبصفته ديمقراطيًا تحدى سلطة الدولة السَّامية. وهو يؤمن أيضًا من صميم قلبه بالسِّيادة الشعبيَّة بحيث إنه بقي مكتفيًا بالظلِّ الشاحب لها المعروف بصفتها الديمقراطيَّة البرلمانيَّة. لم يكن معارضًا بالمبدأ للبرلمانات مثلما كان لينين نفسه، لكنه اعتبر الديمقراطية ثمينة جدًا لكي تحصر في البرلمانات وحدها. على الديمقراطيَّة أن تكون محلّيةً، وشعبيَّةً ومنتشرةً عبر كل مؤسَّسات المجتمع المدنيّ. وعليها أن تمتد إلى الجانب الاقتصادي فضلاً عن الجانب السياسي. وعليها أن تعني حكمًا ذاتيًا قائمًا فعلاً، لا حكومةً يعهد بها إلى نخبةٍ سياسيَّة. الدولة التي يوافق عليها ماركس هي حكم المواطنين لأنفسهم، وليس حكم الأقلِّيَّة للأكثريَّة.

اعتبر ماركس أن على الدولة أن تُدار من المجتمع المدنيّ. كان هناك تضادٌّ صارخٌ بين الاثنين. كنا، على سبيل المثال، متساوين نظريًا كمواطنين داخل الدولة، إلا أننا كنَّا غير متساوين بشكلٍ مفجعٍ في الوجود الاجتماعيِّ اليوميّ. ومع أن هذا الوجود الاجتماعيَّ مليء بالنزاعات، غير أن الدولة رسمت صورةً عنها بشكلٍ لا يشبهها إطلاقًا. اعتبرت الدولة نفسها على أنها تصوغ المجتمع من الأعلى، لكنه كان فعليًا نتيجةً لها. فالمجتمع لم يتفرع عن الدولة، بل الدولة كانت طفيليَّةً على المجتمع. التركيبة بأكملها كانت تراهن على الصدفة. وكما قال أحد المعلِّقين: "الديمقراطيَّة والرأسماليّة كانتا مقلوبتين رأسًا على عقب" – أي أنه بدلاً من أن تنظِّم المؤسَّسات السياسيَّة الرأسماليَّة أصبحت الرأسماليّةُ هي التي تنظِّمها. والمتكلِّم هو روبرت رايخ (Robert Reich)، وزير العمل السابق في الولايات المتحدة، الذي بشكلٍ عامٍّ لا يُتَّهم بكونه ماركسيًّا. كان هدف ماركس أن يُغلق هذه الفجوة بين الدولة والمجتمع، بين السِّياسة والحياة اليوميَّة، بحلِّ الأولى في الأخيرة. وهذا ما سمَّاه ماركس ديمقراطيَّة. كان على الرجال والنساء أن يطالبوا السلطات في حياتهم اليوميَّة بما كانت الدولة قد أخذته منهم. الاشتراكية هي تكميلٌ للديمقراطيَّة، وليست نفيًا لها. يصعب أن نرى لماذا يجد هذا العدد من المدافعين عن الديمقراطيَّة هذه الرؤيا قابلةً للاعتراض.

من المألوف بين الماركسيِّين أن السلطة الحقيقيَّة اليوم تقف مع المصارف والشركات والمؤسَّسات الماليَّة، التي لم يتمَّ أبدًا انتخاب مدرائها، والتي يمكن لقراراتها أن تؤثِّر على حياة الملايين. والسلطة السياسيَّة هي إجمالاً الخادمة المطيعة لأسياد الكون. قد توبِّخهم الحكومات من وقتٍ لآخر، أو حتى قد تعنِّفهم على السلوك غير الاجتماعيِّ؛ أما إذا تطلَّعوا إلى وضعهم خارج العمل، فستكون الحكومات في خطرٍ مداهمٍ بأن تزجَّ هي نفسها الأسياد في السجن بواسطة قوى الأمن الخاصَّة بهم. أكثر ما تستطيع الدولة فعله هو أن تمسح بعض الأضرار البشريَّة التي تُحدثها المنظومة الحاليَّة. وهي تفعل ذلك على أسسٍ إنسانيَّةٍ من جهة، ولكي تعيد المصداقيَّة الملطَّخة السمعة إلى المنظومة من جهة أخرى. هذا هو ما نعرفه عن الديمقراطيَّة الاجتماعية. والواقع أن السياسة بشكلٍ عامٍّ المرتبطة بالاقتصاد هي السَّبب لماذا لا تستطيع الدولة كما نعرفها أن تُخطف ببساطةٍ لأهدافٍ اشتراكيَّة. كتب ماركس في "الحرب المدنيَّة في فرنسا" إن الطبقة العاملة لا تستطيع أن تقبض ببساطةٍ على آليَّة الدَّولة المجهَّزة وأن تجيِّرها لمصالحها الخاصَّة بها، لأن هذه الآليَّة قد تتضمن انحيازًا للوضع القائم. إن الصيغة المريضة للديمقراطيَّة، تلائم المصالح المضادَّة للديمقراطيَّة التي يهيمن عليها حكمها الحاليّ.

كانت كومُّونة باريس لسنة 1871 المثال الرئيسيّ لحكمٍ ذاتيٍّ شعبيٍّ في نظر ماركس حينما أمسك الشعب في العاصمة الفرنسيَّة بالحكم لمدَّة أشهرٍ قليلةٍ هائجةٍ، وأصبح مسؤولاً عن مصيره الخاصّ. تشكَّلت الكومُّونة، كما يصفها ماركس في "الحرب المدنيَّة في فرنسا" من مجالس محلِّيَّةٍ، معظمها من رجالٍ عمَّالٍ، تمَّ انتخابهم بالتصويت الشعبيّ وكان يمكن استدعاؤهم من قبل ناخبيهم. الخدمات العامَّة كان يجب أن تنفَّذ من قِبَل رجالٍ عمَّالٍ مأجورين، والجيش النِّظاميُّ تمَّ إلغاؤه، والشرطة أصبحت مسؤولةً أمام الكومُّونة. السلطات التي كانت تُمارس سابقًا من قبل الدولة الفرنسيَّة تولَّاها بدلاً منها أعضاء الكومُّونة. أُبعد الكهنة عن الحياة العامَّة، في حين فُتحت المؤسّسات التربويَّة أمام عامَّة الشعب وتمَّ تحريرها من كلٍّ من الكنيسة والدولة على حدٍّ سواء. محاكم الصُّلح

والقضاة وموظَّفو الدولة كان يجب أن يكونوا منتخبين ومسؤولين أمام الشعب ومعرضين لأن يُعفوا من مناصبهم من قِبَله. كانت الكومُّونة تنوي أيضًا إلغاء المُلْكيَّة الخاصَّة باسم الإنتاج التعاونيّ.

يكتب ماركس: "بدلاً من أن يُقرَّر مرة واحدة في ثلاث أو ستّ سنواتٍ من هو العضو في الطبقة الحاكمة الذي سيُسيء تمثيل الشعب في البرلمان، كان على التصويت العامِّ أن يخدم الناس الممثَّلين في الكومُّونات". ويتابع ماركس، كانت الكومُّونة "بصورة جوهريَّةٍ حكومة الطبقة العاملة... الشكل السياسيّ المكتَشَف في النهاية الذي يتمُّ بحسبه التحرير الاقتصاديُّ للعمل"[2]. ومع أن ماركس لم يكن بأيِّ شكلٍ من الأشكال غير نقديٍّ تجاه هذه المغامرة السيِّئة الطَّالع (فقد نبَّه، على سبيل المثال، إلى أن معظم أعضاء الكومُّونة لم يكونوا اشتراكيِّين)، إلَّا أنه وجد فيها الكثير من عناصر سياسةٍ اشتراكيَّة. وكان هذا المشهد قد نبع من ممارسة الطبقة العاملة، وليس من بعض أشكال نظريَّة. باختصار، في لحظةٍ تدعو إلى الاهتمام، توقفت الدولة عن أن تكون سلطةً مغتربةً وأخذت بدلاً عن ذلك شكل حكم ذاتي شعبي.

إن ما جرى في تلك الأشهر القليلة في باريس بحسب وصف ماركس "ديكتاتوريَّة البروليتاريا". بعضٌ من عباراته المعروفة جيِّدًا قد أحدثت أكثر من قشعرير في عروق نقَّاده. وعلى الرغم من ذلك، إن ما يعنيه بهذه العبارات المشؤومة والطنَّانة لم يكن أكثر من ديمقراطيَّةٍ شعبيَّة. كانت ديكتاتوريَّة البروليتاريا تعني فقط الحكم بالأكثريَّة. على كلِّ حالٍ لم تكن توحي كلمة "ديكتاتوريَّة" في زمن ماركس بالضرورة ما توحي به اليوم. كانت تعني خرقًا غير شرعي لدستورٍ سياسيّ. وكان أوغست بلانكي (Auguste Blanqui)، شريك ماركس، وهو شريك جدلي له تمييز بأنه سجن من جميع الحكومات الفرنسيَّة بين 1815 و1880، قد صاغ عبارة "ديكتاتوريَّة البروليتاريا" ليعني بها الحكم من قبل الشعب العاديّ؛ وقد استخدم ماركس نفسه العبارة ليعني الحكم بواسطة الشعب. ومع أن بلانكي قد انتُخب رئيسًا لكومُّونة باريس، لكن كان عليه أن يرضى بدور التمثال. وكان، كالمعتاد، في السجن في ذلك الوقت.

* * *

هناك مرات عدة عبر فيها ماركس كما لو أن الدولة هي مجرَّد أداةٍ مباشرةٍ للطبقة الحاكمة. لكنه في كتاباته التاريخيَّة، كان أكثر دقة من ذلك بكثير. فمهمَّة الدولة السياسيَّة ليست بالضبط أن تخدم المصالح المباشرة للطبقة الحاكمة. ولكن يجب عليها أيضًا أن تحمي التَّماسك الاجتماعيّ: ومع ذلك فهذان الهدفان هما في النهاية قريبان، وقد يكون الصراع حادٌّ بينهما على المدى القصير أو المتوسِّط. بالإضافة إلى ذلك فالدولة في ظل الرأسماليّة لديها استقلاليَّةٌ أكثر في العلاقات الطبقية مما لديها في ظل الإقطاعيَّة. فلدى اللُّورد الإقطاعيِّ صورتان: سياسيَّة واقتصادية، بينما تكون هاتان الوظيفتان عادةً متمايزتين في ظل الرأسماليّة. فعضو البرلمان الذي يمتلك ليس هو ربُّ عملك. بوجه عامٍ هذا يعني أن مظهر الدولة الرأسماليّة باعتبارها فوق العلاقات الطبقيَّة ليس مجرد مظهر أبدًا. فمدى استقلالية الدولة عن المصالح الماديَّة يعتمد على الظروف التاريخيَّة المتغيِّرة. ويبدو أن ماركس يرى أن الدولة هي القوَّة الاجتماعية المسيطرة في نمط الإنتاج الآسيوي الذي ينطوي على أعمال ريّ كبيرة لا يمكن إلا للدولة أن تنفذها. تنحو الماركسيَّة المبتذلة نحو افتراض علاقة التساوي الواحدة مع الأخرى بين الدولة والطبقة المسيطرة اقتصاديًا، وهناك فرص تكون فيها الحال كذلك. ثمة أزمنةٌ تدير فيها الطبقة المالكة الدولة مباشرة. جورج بوش (George Bush) ورجال النفط التابعون له يمثلون حالةً في هذه النقطة. بكلام آخر، إن إحدى منجزات بوش الجديرة بالملاحظة، أنه أثبت أن الماركسيَّة المبتذلة محقَّة. ويبدو أيضًا أنه قد عمل بشدَّةٍ ليجعل المنظومة الرأسماليّة تظهر بأسوأ صورة ممكنة، وهذه حقيقة أخرى تجعل المرء يتساءل عما إذا كان بوش يعمل سرًّا لصالح الكورييِّن الشماليِّين.

ومع ذلك فإن العلاقات المذكورة، هي عادةً أكثر تعقيدًا مما قد توحي به إدارة بوش. (والواقع أن كلُّ شيءٍ في الوجود البشريِّ تقريبًا هو أكثر تعقيدًا مما يوحى به). فهناك فترات، مثلاً، تحكم فيها طبقةٌ بالنيابة عن طبقةٍ أخرى. ففي إنكلترا أثناء القرن التاسع عشر، كما ينبِّه على ذلك ماركس، كانت

أرستقراطيَّة حزب ويغ [هو اليوم حزب الأحرار] لا تزال هي الطبقة السِّياسيَّة الحاكمة، بينما كانت الطبقة الوسطى الصناعيَّة هي الطبقة المسيطرة اقتصاديًا بشكلٍ متزايد؛ وكانت الأولى، بشكلٍ عامٍّ، تمثّل مصالح الأخيرة. ويرى ماركس أيضًا أن لويس بونابرت حكم فرنسا لمصالح رأسمالية المال بينما كان يقدِّم نفسه كممثِّلٍ للفلّاحين مالكي قطع الأرض الصغيرة وعلى نحو مماثل حكم النازيون لمصالح الرأسماليّة العليا، لكنهم فعلوا ذلك بواسطة إيديولوجيا تمثل بوضوح وجهة نظر الطبقة الوسطى الدنيا. هكذا كان باستطاعتهم أن يحتجوا بشدة ضدَّ طفيليِّ الطبقة العليا والأغنياء العابثين بطرق قد يفهمها غير الحذرين سياسيًا وكأنها جذريَّةٌ أصيلة. كما أن غير الحذرين سياسيًا لم يخطئوا في هذا الرأي. فالفاشيَّة هي بالفعل شكلٌ من أشكال الراديكاليَّة، إذ لم يتوفر لها الوقت لحضارة الطبقة الوسطى الليبراليَّة. إنها بالضبط راديكاليَّة اليمين أكثر من اليسار.

وعلى عكس كثيرٍ من اللِّيبراليِّين الكبار، لم يكن ماركس مفرط الحساسية تجاه السلطة. نادرًا ما يكون لمصالح عديم السلطة أن يُقال له إن كلَّ سلطةٍ مستنكرةٌ، ليس على الأقلِّ من قِبَل أولئك الذين لديهم ما يكفي من المادَّة ليوفِّروا. أولئك الذين يكون عندهم دائمًا لكلمة "سلطة" حلقة منتقصة هم محظوظون بالفعل. السلطة في قضيَّة التحرُّر البشريِّ يجب ألَّا تفهم على أنها طغيان. الشعار "سلطةٌ سوداء!" هو أضعف بكثيرٍ من الصراخ "لتسقط السلطة!". ومع ذلك فنحن لا نعلم إن كانت هذه السلطة حقًّا "تحرُّريَّةً" إلَّا إذا كانت تعمل على تحويل التركيبة السياسيَّة الحاليَّة، لا بل تحويل المعنى الكامل للسلطة نفسها. لا تتضمَّن الاشتراكية إحلال طاقمٍ من الحكَّام مكان طاقمٍ آخر. ويلاحظ ماركس في معرض كلامه عن كومُّونة باريس أنها "لم تكن ثورةً لنقل [الدولة] من جزء من الطبقة الحاكمة إلى جزء آخر، بل هي ثورةٌ لتحطيم آليَّة الرعب لسيطرة الطبقة بحد ذاتها"[3].

تتضمَّن الاشتراكية تغيُّرًا في المفهوم الدقيق للسيادة. ثمة تشابهٌ مبهمٌ بين ما تعنيه كلمة "سلطة" في لندن اليوم وما كانت تعنيه في باريس سنة 1871.

الشكل الأجدى سلطةً هو السلطة على الذات، وتعني الديمقراطيَّة ممارسة هذه القدرة. فعصر الأنوار هو التي أصر على أن السيادة التي يجدر الخضوع لها هي تلك التي شكَّلناها نحن لأنفسنا. إن حرية تقرير المصير هي أثمن معنى للحريَّة. ومع أنه باستطاعة الكائنات البشريَّة أن يُسيئوا استعمال حريَّتهم، إلا أنهم ليسوا بشرًا بالمعنى الكامل من دونها. هم مرغمون على اتخاذ قراراتٍ متسرعةٍ أو خرقاء من وقتٍ لآخر- قرارات ربما لا يتخذها مستبدٌّ ماكرٌ. لكن إن لم تكن هذه القرارات هي قراراتهم هم، فلا يُستبعد أن يكون شيءٌ ما فارغًا وغير صادقٍ بحقِّهم، مهما كانوا هم أنفسهم محنَّكين.

هكذا تعيش السلطة من الحاضر الرأسماليِّ حتى المستقبل الاشتراكيِّ، ولكن ليس بالشكل نفسه. فكرة السلطة نفسها تُصيب الثورة. والشيء نفسه يصحُّ بالنسبة إلى الدولة. فبمعنى من المعاني كلمتا "دولة" و"اشتراكية الدولة" هما تناقضٌ في الكلام بحدٍّ ذاته مثل "النظريَّات المعرفيَّة حول غابات النمور". ومع ذلك فلهذه العبارة بعض القوَّة. بالنسبة إلى ماركس، لا تزال الدولة موجودةً في الاشتراكية؛ إنما وراء الاشتراكية سوف تفسح الدولة القهريَّة المجال لجسمٍ إداريّ. غير أنها ليست دولةً سنعترف بها نحن أنفسنا بسهولةٍ كدولة. إنها مع ذلك مثل إنسانٍ يوشك أن يضع شبكةً لا مركزيَّةً من المجتمعات التي تحكم ذاتها، المنظَّمة بشكلٍ مرنٍ من قبل إدارةٍ مركزيَّةٍ منتخبةٍ ديمقراطيًّا، "توجد الدولة!" عندما ننتظر شيئًا معًا أكثر جلالاً وفخامةً، شيءٌ ما مثلاً، بمحاذاة خطوط وستمنستر ووايتهال والأمير أندرو المبهم بصورة غامضة.

كان جزءٌ من المشاجرة الكلامية بين ماركس والفوضويِّين يدور حول مسألة مدى أساس السلطة في أيِّ حال. هل هي ما يهمُّ في النهاية؟ كلا، في نظر ماركس. فبالنسبة إليه، يجب أن توضع السلطة السياسيَّة في إطارٍ تاريخيٍّ أوسع. علينا أن نسأل ما هي المصالح الماديَّة التي تخدمها، وهذه المصالح هي التي كانت تقع في جذورها حسب رأيه. فإذا كان نقديًّا تجاه المحافظين الذين يصوِّرون الدولة بأروع الصُّور، فقد كان أيضًا ضيِّق الصدر مع الفوضويِّين الذين بالغوا في تقدير أهمِّيَّتها. رفض ماركس أن يعتبر السلطة "شيئًا محسوسًا"

فاصلاً إياها عن محيطها الاجتماعي ومعالجًا إياها كشيءٍ في حد ذاته. وهذا من دون شكٍّ أحد مصادر القوة في عمله. وعلى الرغم من ذلك فهو مصدرٌ يصحبه شيء ما يُجهل. شأنه في ذلك شأن مصادر القوة. فما أغفله ماركس في موضوع السلطة هو ما اعترف به مواطنه نيتشه (Nietzsche) وفرويد (Freud)، بطرقٍ مختلفةٍ بصورةٍ واضحة. قد لا تكون السلطة شيئًا في حد ذاته؛ لكن يوجد في داخلها عنصرٌ يتمتَّع بالسيطرة ببساطةٍ لغايته الخاصَّة به، عنصر يتلذَّذ بشدِّ عضلاته من دون هدفٍ خاصٍّ في الأفق، ويكون دائمًا فائضًا عن الأهداف العمليَّة التي يُسخَّر لها. وقد اعترف شكسبير (Shakespeare) بذلك عندما كتب عن العلاقة بين بروسبيرو وآريل في "العاصفة". آريل هو العميل المطيع لسلطة بروسبيرو، ولكن لا يقرُّ له قرارٌ إلى أن يتفلّت من هذه السيادة وأن يقوم ببساطةٍ بأعماله الخاصة. فهو يريد ببساطةٍ أن يستلذّ بقواه السحريَّة بروحٍ لعوبٍ بوصفها أهدافًا بحد ذاتها، ولا يريد أن يراها أهدافًا مقيَّدةً بمآربٍ معلِّمه الاستراتيجيَّة. فرؤية السلطة كمجرد أداةٍ معناه تجاوز مستقبلها الحيويّ؛ وقد يفهم القيام بذلك خطأً لماذا يجب أن تكون السلطة بصورةٍ هائلةٍ إكراهيَّةً كما هي عليه.

الفصل العاشر

كلُّ الحركات الراديكاليَّة الأكثر جدارةً بالاهتمام في الأربعين سنةً الماضية هبَّت من خارج الماركسيَّة، والحركات النسوية، والحفاظ على البيئة، والسياسات المتعلقة بالمثليين والأعراق، وحقوق الحيوان، ومقاومة العولمة، والسلام: كلُّها تشكلت من التزام بصراع الطبقات قديم العهد، وهي تمثِّل أشكالاً جديدةً من النشاط السياسيِّ الذي تركته الماركسيَّة بعيدًا خلفها. مساهماتها في تلك الحركات كانت هامشيَّةً ولا تحدث وقعًا في النفس. ولا يزال يوجد بالفعل يسارٌ سياسيٌّ لكنه يسارٌ ملائمٌ لعالم ما بعد الطبقات، وما بعد الصناعة.

يُعرف أحد التيَّارات السياسيَّة الجديدة الأكثر ازدهارًا بأنه الحركة المضادَّة للرأسماليّة، وهكذا فمن الصعب أن نرى كيف أنه أحدث قطيعة "حاسمةً" مع الماركسيَّة. وأيًا يكن الجانب النقدي لهذه الحركة تجاه الأفكار الماركسيَّة، فإن التحول من الماركسيَّة إلى الرأسمالية المضادة هو تحول هائل. والواقع أن تعامل الماركسية مع الاتجاهات الراديكاليَّة الأخرى كانت بنسبةٍ كبيرةٍ لصالحها. لنأخذ، مثلاً، علاقاتها مع الحركة النسوية. من المؤكد أن هذه الحركة قد صارعت بكفاءة من وقتٍ إلى آخر. وبعض الماركسيِّين الذكور تجاهلوا باستخفافٍ المسألة الجنسيَّة بأكملها، أو سعوا نحو سياسات نسوية مناسبة لتحقيق غاياتهم. وهناك الكثير من الأعراف الماركسية أو ممن هم غافلون عن ناحية نوع الجنس وفي أسوأ الحالات أبَويُّون بكلٍّ وضوح. على الرغم من ذلك كان هذا بعيدًا جدًّا عن أن يكون القصة بأكملها، كما أحبَّ أن يفترض بعض النسويين الانفصاليِّين في السبعينيَّات والثمانينيَّات من القرن العشرين، خدمةً لمصلحة أنفسهم ومنفعتها. كُثُرٌ

هم الماركسيُّون الذكور الذين تعلَّموا بشكلٍ دائمٍ من الحركة النسوية على المستويين الشخصيِّ والسياسيّ. وللماركسيَّة بالمقابل مساهمةٌ كبرى في فكر وممارسة هذه الحركة.

قبل بضعة عقود من الزمن، عندما كان حوار الحركة النسوية مع الماركسية في أنشط أحواله، أُثيرت مجموعة كاملة من الأسئلة الحيويَّة[1]. ماذا كانت النظرة الماركسيَّة حول العمل المنزليّ الذي تجاهله ماركس نفسه إلى حدٍّ كبير؟ وهل تشكِّل النساء طبقةً اجتماعيَّةً بالمعنى الماركسيّ؟ وكيف يمكن لنظريَّة تُعنى إلى حد كبير بالإنتاج الصناعيّ أن تعطي معنىً للعناية بالطفل، والاستهلاك، والجنس، والأسرة؟ وهل الأسرة مركزيَّةٌ بالنسبة إلى المجتمع الرأسماليّ، أو هل ستجمِّع الرأسماليّة الناس في ثكناتٍ جماعيَّةٍ إذا وجدت أن هذا مربحٌ وقد تتمكن من النجاة منه؟ (هناك هجومٌ على الأسرة من الطبقة الوسطى في "البيان الشُّيوعيّ" وهي حالةٌ تبنَّاها المتغزِّل بالنساء فريديخ إنغلز، المتلهف لتحقيق وحدةٍ جدليَّةٍ بين النظريَّة والممارسة، وقد تبنَّاها بحميَّةٍ في حياته الخاصَّة). هل يمكن أن تكون هناك حريَّةٌ للنساء من دون الإطاحة بالمجتمع الطبقيّ؟ ماذا كانت ستكون العلاقات بين الرأسماليّة والأبويَّة، علمًا أن هذه الأخيرة أقدم بكثيرٍ من الأولى؟ اعتقد بعض الماركسيِّين المدافعين عن الحركة النسوية أن اضطهاد النساء سوف ينتهي بسقوط الرأسماليّة. ويدَّعي آخرون، ربما بشكل أكثر صدقًا، أن الرأسماليّة سوف تستغني عن هذا النوع من الاضطهاد وتبقى مع ذلك حيَّة. لا يوجد عند من يقول بهذه النظريَّة شيءٌ في طبيعة الرأسماليّة يقتضي إخضاع النساء. إلا أن القصَّتين معًا، قصَّة الأبويَّة ومجتمع الطبقات متشابكتان في الممارسة بحيث يكون من الصعب تصوُّر إسقاط الواحدة من دون إحداث موجات صدم كبرى تجتاح الأخرى.

الكثير من أعمال ماركس الخاصَّة أغفلت موضوع نوع الجنس؛ غير أن هذا يمكن أن يُفسر بحقيقة مفادها أن الرأسماليّة أغفلت هي أيضًا تلك الناحية ببعض الجوانب على الأقل. فقد أشرنا آنفًا إلى اللامبالاة النسبية للنظام تجاه نوع الجنس والعرق وشجرة النسب وما أشبه عندما يكون المقصود من هو المستغل ومن هو

الذي يروِّج لبضاعته. ومع ذلك، فإذا كان عمل ماركس ذكوريًا بصورةٍ دائمةٍ، فهذا لأن ماركس نفسه كان أبويًّا فيكتوريًّا من الطراز القديم، وليس فعلاً بسبب طبيعة الرأسماليّة. ومع ذلك فقد أعطى ماركس علاقات التوالد الجنسيَّة أهمية كبيرة، حتى إنه يدَّعي في "الإيديولوجيا الألمانية" أن البدء بتكوين الأسرة هو العلاقة الاجتماعية الوحيدة. حينما يتعلَّق الأمر بإنتاج الحياة نفسها؛ فإن هاتين القضيَّتين التاريخيَّتين الكبيرتين عن الإنتاج الجنسيِّ والماديِّ، اللتين لولاهما لتضاءل التاريخ البشريُّ بسرعةٍ حتى درجة التوقف، تعتبران بالنسبة لماركس متشابكتين بشكل وثيق. إن ما أنجبه الرجال والنساء الأكثر نبلاً هم رجالٌ ونساءٌ آخرون. وبفعلهم هذا فإنهم يولِّدون قوة عملٍ تحتاج إليها كلُّ منظومةٍ اجتماعيَّةٍ لكي تحافظ على نفسها. فلكلٍّ من الإنتاج الجنسيِّ والماديِّ ظروفه المختلفة الخاصَة به التي لا يمكن دمجها في واحدة؛ إلا أن الاثنتين تشكلان مواقع لنضال وظلم قديم العهد، وإن لضحاياهما بالتالي مصلحةً مشتركة في التحرُّر السياسيّ.

إن إنغلز الذي مارس التضامن الجنسيَّ والسياسيَّ مع البروليتاريا بأخذه عشيقةً من الطبقة العاملة، اعتقد أن تحرُّر المرأة لا يمكن فصله عن إنهاء المجتمع الطبقيِّ. (وبما أن عشيقته كانت أيضًا إيرلنديَّةً، فقد أضاف بُعدًا مضادًّا للاستعمار إلى علاقتهما). فكتابه "أصل العائلة والمُلْكية الخاصة والدولة" يعتبر قطعةً مؤثِّرةً في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مليئة بالنَّقائص لكنها حافلة بالنوايا الحسنة التي، رغم أنها لا تتحدَّى أبدًا التقسيم التقليدي للعمل بحسب الجنس، تنظر إلى اضطهاد المرأة من قبل الرجل على أنه "إخضاعٌ من الدرجة الأولى". أخذ البُلشفيُّون ما سُمِّي بمشكلة المرأة بنفس القدر من الجدية: الانتفاضة التي كان عليها أن تخلع القيصر انطلقت مع مظاهراتٍ جماهيريَّةٍ في اليوم العالمي للمرأة عام 1917. وعندما استلم الحزب السلطة أعطى مساواة المرأة بالرجل أولويةً هامَّةً وشكل أمانةً عالميةً للمرأة. هذه الأمانة بدورها نظمت المؤتمر الدوليَّ الأول للنساء العاملات وحضره مندوبون من عشرين دولةً، وكان نداء هذا المؤتمر موجَّهًا إلى "نساء العالم العاملات" ويعتبر أن أهداف الشيوعيَّة وتحرير النساء هما حليفان وثيقان.

يكتب روبرت ج. ك. يونغ (Robert J.C. Young): "حتى انبعاث الحركات النسائيَّة في الستِّينيَّات من القرن العشرين، فإن ما يستوقف الأنظار هو أن الرجال من المعسكرين الاشتراكيِّ أو الشيوعيِّ هم وحدهم الذين نظروا إلى موضوع مساواة المرأة بالرجل على أنه متضمَّنٌ داخل الأشكال الأخرى من التحرُّر السياسيّ"[2]. في بدايات القرن العشرين، كانت الحركة الشيوعيَّة المكان الوحيد الذي كانت تطرح فيه مسألة نوع الجنس بشكل منهجي، إلى جانب مشاكل القوميَّة والاستعمار. ويتابع يونغ قائلاً، " الشيوعية كانت البرنامج السياسيَّ الأوَّل والوحيد، الذي اعترف بالترابط بين هذه الأشكال المختلفة للسَّيطرة والاستغلال [طبقة وجنس واستعمار] وبضرورة إلغائها كلها كقاعدةٍ أساسيَّةٍ لتحقيقٍ ناجحٍ لتحرير كلٍّ منها"[3]. معظم ما يُسمَّى مجتمعاتٍ اشتراكيَّةٍ تضغط من أجل تقدُّمٍ جوهريٍّ في حقوق المرأة، وكثير منها تأخذ "مسألة المرأة" على محمل الجد قبل أن يأخذها الغرب بشيء من الحماسة. وحينما يتعلَّق الأمر بنوع الجنس والعمل الجنسي، فإن السجلَّ الحاليّ للشيوعية يعاني من خلل جدي. ولكن القضيَّة تبقى، كما رأت ميشيلّ باريت (Michèle Barrett) أنه "خارج فكر الحركة النسائيَّة لا يوجد تقليدٌ للتحليل النقديِّ لاضطهاد النساء يمكنه أن يتماشى مع الاهتمام المعطى للمسألة من قبل مفكِّري الماركسيَّة الواحد بعد الآخر"[4].

إذا كانت الماركسيَّة بطلاً راسخًا يعمل من أجل حقوق المرأة، فقد كانت هي أيضًا المحامية الأكثر تفانيًا في الدفاع عن حركات مقاومة الاستعمار في العالم. والواقع، أنه طيلة النصف الأول من القرن العشرين، كان هذا الإلهام الأساسيَّ وراء ذلك. هكذا كان الماركسيُّون في مقدِّمة أكبر الصراعات السياسيَّة الثلاث في العصر الحديث: مقاومة الاستعمار وتحرُّر المرأة والقتال ضدَّ الفاشيَّة. بالنسبة إلى معظم كبار منظِّري الجيل الأول من الحروب ضدَّ الاستعمار، وفَّرت الماركسيَّة نقطة الانطلاق التي لا غنىً عنها. عمليًا كان الرجال والنساء في عشرينيَّات وثلاثينيَّات القرن الماضي هم الذين يبشِّرون بالمساواة بين الأعراق

وكانوا شيوعيِّين. ومعظم القوميِّين الأفارقة بعد الحرب العالميَّة الثانية، من نكروما (Nkrumah) وفانون (Fanon) ومن جاء بعدهم، اعتمدوا على بعض صِيَغٍ الماركسيَّة أو الاشتراكية. معظم الأحزاب الشيوعيَّة في آسيا أدرجوا القوميَّة في جدول أعمالها. يكتب جول تاونسهاند (Jules Townshend):

"فيما كانت الطبقات العاملة، باستثناء الطبقة العاملة الفرنسيَّة والإيطاليَّة، تبدو مهيمنةً نسبيًّا في الدول الرأسماليّة المتقدِّمة [في الستينيَّات] كانت طبقة الفلاحين بالتعاون مع المثقفين في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينيَّة تقوم بالثوراتِ، أو تنشئ المجتمعات باسم الاشتراكية. فمن آسيا جاءت ثورة ماوتسي تونغ الثقافيَّة سنة 1960 في الصين ومقاومة الفيتكونغ وهوشي مينه للأمريكيِّين في فيتنام؛ ومن إفريقيا جاءت الرؤى الاشتراكية والتحرُّريَّة لنيريري (Nyerere) في تنزانيا، ونكروما في غانا، وكابرال (Cabral) في غينيا بيسّاو وفرانز فانون (Franz Fanon) في الجزائر؛ ومن أمريكا اللاتينيَّة جاءت الثورة الكوبيَّة لفيديل كاسترو وتشي غيفارا"[5].

أرغمت الحركة القومية الثورية الماركسيَّة على مراجعة نفسها من ماليزيا إلى حوض الكاريبيّ، ومن إيرلندا إلى الجزائر. في الوقت نفسه تطلَّعت الماركسيَّة إلى تقديم شيءٍ لحركات تحرُّر العالم الثالث، يكون بنّاءً أكثر من الاستعاضة عن حكم طبقةٍ رأسماليَّةٍ تستند إلى الأجنبي بحكم طبقةٍ أخرى محلية. تطلَّعت الماركسيَّة أيضًا إلى أبعد من عبادة القوميَّة نحو رؤيا أكثر عالمية. وإذا كانت الماركسيَّة قد مدَّت يد المساعدة إلى حركات التحرُّر الوطنيَّة في ما سُمِّي بالعالم الثالث، فإنما فعلت ذلك وهي تؤكد على أن وجهتها يجب أن تكون اشتراكيَّة – دوليَّة أكثر منها بورجوازيَّة وطنيَّة. لكن هذا التأكيد وقع بجزئه الأكبر على مسامع صمَّاء.

حينما كان البولشفيون على وشك استلام السلطة، أعلنوا حق الشعوب المستعمَرَة في تقرير المصير. كانت الحركة الشيوعيَّة العالميَّة تبذل جهدًا كبيرًا لترجمة هذا الشعور إلى ممارسة. فعلى الرغم من موقفه النقدي للقومية كان لينين اول منظر سياسي كبير يدرك مغزى حركة التحرر الوطني. فقد أكَّد أيضًا

في عقر دار القوميَّة الرومنطيقيَّة أن التحرُّر الوطني هو مسألة ديمقراطيَّة جذريَّة، وليس شعورًا شوفينيًّا. وفي خلطٍ بالغ القوَّة، أصبحت الماركسيَّة محاميًا ضدَّ الاستعمار وناقدًا للإيديولوجيا القوميَّة معًا. يعلِّق كيفن أندرسون (Kevin Anderson) قائلاً: "قبل أن تحصل الهند على استقلالها بأكثر من ثلاثة عقود وقبل أن تبرز حركات التحرُّر الإفريقيَّة إلى الواجهة في بدايات الستِّينيَّات بأكثر من أربعة عقود سبق [لينين] أن نظَّر للحركات القوميَّة المعادية للإمبرياليَّة كعاملٍ أساسيٍّ في السياسات العالمية"[6]، "كلُّ الأحزاب الشيوعيَّة "، كتب لينين سنة 1920، "يجب أن تقدِّم العون للحركات الثوريَّة لدى الشعوب غير المستقلَّة والمحرومة (مثلاً إيرلندا، الأفارقة، الأمريكيون، إلخ...) وفي المستعمرات"[7]. هاجم لينين ما سمَّاه "الشوفينيَّة الروسيَّة الكبرى" داخل الحزب الشيوعيِّ السوفياتيِّ، وهي مرحلةٌ لم تكن لتمنعه من أن يؤيد فعليًّا ضمَّ أوكرانيا ولاحقًا استيعاب جورجيا. بعض البُلشفيِّين الآخرين، بمن فيهم تروتسكي وروزا ليكسمبورغ (Rosa Luxembug) أعلنوا عداءً شديدًا للقوميَّة.

كان ماركس نفسه أكثر طموحًا إلى حد ما حيال السياسات المعادية للاستعمار. ففي بدايات مهنته، كان يميل إلى مساندة الصراع ضدَّ القوة الاستعمارية فقط إذا بدت وكأنها تشجِّع هدف الثورة الاشتراكيَّة. كانت بعض القوميَّات، كما أعلن بشكلٍ فاضحٍ، "لاتاريخيَّةً" ومحكومٌ عليها بالانقراض. وبحركةٍ فريدةٍ متمحورة على أوروبا، رأى أن التشيكيِّين والألمان والرومانيين والكروات والصرب والمورافيِّين والأوكرانيِّين وآخرين كانوا مسلمِّين بعنجهيَّةٍ إلى علبة رماد التاريخ. في مرحلةٍ معيَّنةٍ، ساند إنغلز بحماسٍ استعمار الجزائر وغزو الولايات المتحدة للمكسيك، بينما قلَّل ماركس نفسه من احترام المحرِّر الكبير لأمريكا اللاتينيَّة سيمون بوليفار (Simon Bolivar). وقد لاحظ أنه يمكن للهند ألَّا تتبجَّح بتاريخٍ خاصٍّ بها، فقد ضحَّى إخضاعها من قبل الإنكليز عن غير قصدٍ بالشروط المؤدية إلى ثورةٍ اشتراكيَّة في جنوب القارَّة. وليس هذا نوعًا من الكلام الذي يمنحك درجة عالية في محاضراتٍ حول ما بعد الاستعمار من كانتربري إلى كاليفورنيا.

إذا استطاع ماركس أن يتكلَّم بشكلٍ إيجابيٍّ عن الاستعمار، فإن هذا ليس بسبب أنه استحسن منظر دولةٍ تقمع دولة أخرى، ولكن لأنه رأى أن قمعًا مثل هذا، فاحشًا ومشينًا كما حكم عليه، مرتبط بوصول الحداثة الرأسماليّة إلى العالم "غير النامي". وهذا بدوره لأنه لم يعتبره كمانحٍ لبعض الفوائد لذلك العالم، بل أيضًا كممهِّد للطريق إلى الاشتراكية. وقد سبق أن ناقشنا حسنات وسيئات تفكيرٍ "غائيٍّ" كهذا.

إن الإيحاء بأن الاستعمار يمكن أن يكون له أوجه تقدمية يميل إلى وخز معظم الكتاب الغربيِّين في مرحلة ما بعد الاستعمار، المرتاعين من الاعتراف بأيِّ شيءٍ على هذا القدر من الخطأ المعرَّض إلى أن يصل به الأمر إلى تسوية نظريَّة العنصريَّة العرقيَّة ونظريَّة مركزيَّة العرق. ومع ذلك فهذا شيءٌ عامٌّ بين المؤرِّخين الهنود والإيرلنديِّين[8]. كيف يمكن لظاهرةٍ معقَّدةٍ بشكلٍ فظيعٍ كظاهرة الاستعمار، الممتدَّة على العديد من المناطق والقرون، ألَّا تعطي نتيجةً إيجابيَّةً واحدة؟ في القرن التاسع عشر جلب الحكم البريطانيُّ على إيرلندا المجاعة والعنف والفقر المدقع والتفوُّق العرقيّ والاضطهاد الدينيّ. وجلب أيضًا الكثير من الإلمام بالقراءة والكتابة، واللغة، والتربية، والديمقراطيَّة المحدودة، والتكنولوجيا، ووسائل الاتصال، والمؤسسات المدنيَّة التي سمحت للحركة القوميَّة بأن تنظِّم نفسها وربما بأن تستولي على السلطة. كانت هذه سلعة قيمة بحدٍّ ذاتها، كما أنها عززت أيضًا قضيَّةً سياسيَّةً جديرة.

بينما كان عددٌ لا بأس به من الإيرلنديِّين شديدي الشوق لدخول العصر الجديد بتعلُّم الإنكليزيَّة، كان بعض الرومنسيين لا يتكلَّمون باللغة الشماليَّة، وإنما بلغتهم الأم. ونجد تعصبًا مماثلاً لدى بعض كتَّاب مرحلة ما بعد الاستعمار اليوم، الذين يجب أن تظهر لهم الحداثة الرأسماليّة بمثابة كارثةٍ غير موضّعة. وهذا ليس رأيًا يشارك فيه كثيرٌ من شعوب مرحلة ما بعد الاستعمار الذين يتزعَّمون هذه القضيَّة. لا شكَّ في أنه كان سيكون من الأفضل للإيرلنديِّين أن يدخلوا إلى الديمقراطيَّة (وإلى الازدهار، على الأرجح) عن طريقٍ أقلّ ضررًا. كان يجب ألا يُحوَّل الإيرلنديُّون إطلاقًا إلى تحقير الموالين للاستعمار بالدرجة الأولى.

ومع ذلك وبالنظر إلى ما هم عليه، فقد كان من الممكن أن يقطفوا شيئًا ما ذا قيمةٍ من هذا الوضع.

إذن، ربما رصد ماركس بعض الاتجاهات "التقدُّميَّة" في الاستعمار. إلا أن هذا لم يمنعه من التنديد بـ"بربريَّة" الحكم الاستعماريِّ في الهند وفي أمكنةٍ أخرى، ومن أن يُسعدَ بالثورة الهنديَّة الكبرى سنة 1857. وهو يلاحظ أن الفظاعات المزعومة لانتفاضات 1857، كا هي إلا مجرَّد انعكاسٍ للسلوك الوحشي للبريطانيِّين في البلاد. فالاستعمار البريطانيِّ في الهند، بعيدًا عن أن يُحدث أقلَّ عمليَّةٍ تمدينيَّة، كان "عمليَّة نزيفٍ مرفقٍ بانتقام"[9]. لقد أطاحت الهند بعار "الخبث العميق والوحشيَّة الملازمة للحضارة البورجوازيَّة" التي تظاهرت بمظهرٍ جديرٍ بالاحترام في وطنها، لكنها ماتت معرَّاةً في الخارج[10]. وفي الواقع، يدَّعي إيجاز أحمد أن أيًا من المصلحين الهنود المؤثرين في القرن التاسع عشر لم يأخذ موقفًا واضح الحدود مثلما فعل ماركس في مسألة الاستقلال الوطني للهند[11].

تراجع ماركس أيضًا عن نظرته السابقة حول غزو المكسيك مثلما فعل إنغلز بالنسبة لمصادرة الفرنسيين للملكيات في الجزائر. فهي لم تطلق إلا سفك الدماء، والنهب، والسلب، والعنف و"العنجهيَّة الوقحة" للمستوطنين تجاه السكان الأصليِّين "المتدنيي النسب". يلحُّ إنغلز على أن حركةً ثوريَّة يمكنها وحدها استرداد الوضع. ويدافع ماركس عن حركة التحرير الوطنيِّ الصينيَّة في أيامه ضدَّ ما سمِّي بشكلٍ عامٍّ "تجَّار الحضارة" الاستعماريُّون. فقد كان يُجري تعديلاتٍ على شوفينيَّته السابقة، حينما كان يلتفُّ وراء صراعات تحرير الشعوب المستعمرة متسائلاً عما إذا كانت "لاتاريخيَّةً" أو لا. ولما تأكد أن كلَّ شعبٍ يضطهد شعبًا آخر إنما يصنِّع أصفاده الخاصَّة، كان يرى أن الاستقلال الإيرلنديَّ هو بمثابة شرطٍ مسبقٍ لثورةٍ اشتراكيَّةٍ في إنكلترا. يكتب ماركس في "البيان الشيوعيّ"، إن خلاف الطبقة العاملة مع أسيادها يأخذ في البداية شكل صدامٍ وطنيّ.

* * *

الموروث الذي قمت بتتبُّعه قبل قليل: موضوعات الثقافة والجنس واللغة والغيريَّة والاختلاف والهويَّة والإثنية، كلها لم تكن قابلة لأن تُفصل عن مسائل سلطة الدولة واللَّامساواة واستغلال العمل والنهب الإمبرياليِّ والمقاومة السياسيَّة والتحوُّل الثوريّ. ومع ذلك فلو طرحت هذا الأخير من الأولى لحصلت على شيءٍ شبيهٍ جدًا بنظريَّة اليوم حول ما بعد الاستعمار. ثمة مفهومٌ مبسَّطٌ في الخارج مفاده أنه في وقتٍ ما حوالي سنة 1980، أفسحت ماركسيَّةٌ مشكوك بأمرها الطريق أمام نظريةٍ ذات صلة سياسية أكثر بمرحلة ما بعد الاستعمار. وهذا، في الواقع، يتضمن ما يسميه الفلاسفة خطأ مقولة، بدلاً من محاولة تشبيه رغبة جنسيَّة بمفهوم الزواج. الماركسيَّة هي حركةٌ سياسيَّةٌ جماهيريَّةٌ ممتدَّةٌ عبر القارات والقرون، وشهادة إيمانٍ صارخٍ مات من أجلها رجالٌ ونساءٌ لا يحصى عددهم. إن مرحلة ما بعد الاستعمار هي لغةٌ أكاديميَّة غير محكيَّةٍ بشكلٍ كبيرٍ خارج فئاتٍ قليلةٍ من الجامعات، وفي بعض الأحيان غير مفهومةٍ لمعظم الغربيِّين مثل اللغة السَّواحيليَّة.

نشأت نظريَّة ما بعد الاستعمار في نهاية القرن العشرين، حوالي الزمن نفسه الذي بلغت فيه الصِّراعات من أجل التحرُّر الوطنيِّ أهدافها نوعًا ما. والعمل المؤسِّس لهذا التيَّار، كما يقول إدوار سعيد في كتابه "الاستشراق"، ظهر في السبعينيَّات، بالضبط عندما كانت الأزمة القاسية للرأسماليّة في الغرب تدحر الروح الثوريَّة فيه. ربما كان من المهمِّ في هذا الصدد أن يكون إدوار سعيد مضادًا للماركسية بشدة. فبينما تحفظ فترة ما بعد الاستعمار ذلك التراث بمعنىً ما، لكنها تمثِّل فراغًا لها بمعنى آخر. إنه خطابٌ ما بعد ثوريٌّ ملائمٌ لعالمٍ ما بعد ثوريّ. وقد أنتج في أدق مراحله عملاً ذا فكر وأصالة نادرين. ومن آخر أفضاله، أنه يمثِّل أكثر بقليلٍ مما تمثِّله وزارة خارجيَّة ما بعد الحداثة.

هذا لا يعني وكأن الطبقة يجب عليها أن تفسح الطريق للجنس والهويَّة والعرقيَّة. الخلاف بين التعاونيَّات العابرة للأوطان وبين عاملاتٍ متدنيات الأجر أغلبهن من جنوب القارَّة لا يعني أنها مسألة تتعلَّق بالطبقة بالمعنى الماركسيِّ الدقيق للكلمة. هذا لا يعني أن "مركزيَّةً أوروبيَّةً" قد ركَّزت، لنقل، على عمال

المناجم في الغرب أو على عمَّال المصانع وأصبحت الآن مستبعَدَةً بوجهات نظر أقل ريفيَّة. الطبقة كانت دائمًا ظاهرةً دوليَّة. ويبدو أن ماركس كان يفكِّر أن الطبقة العاملة هي التي لا تعترف بوطنٍ، إلا أن الواقع هو أن الرأسماليّة هي التي تفعل ذلك. وبمعنىً من معاني الكلمة، فالعولمة هي أنباء سابقة كما قد يوحي بذلك "البيان الشيوعيّ"، لقد شكلَّت العاملات دائمًا جزءًا كبيرًا من القوة العاملة، وكان يصعب الفصل بين الاضطهاد العرقي والاستغلال الاقتصاديّ. معظم ما سُمِّي بالحركات الاجتماعيَّة الجديدة هو ليس جديدًا أبدًا. والمفهوم أنه قد "تمَّ الاستيلاء عليها" من الماركسيَّة المهووسة بالطبقة، والمعادية للتعدُّديَّة، قد غضَّت النظر عن أنها عملت هي والماركسيَّة في تحالفٍ مثمرٍ طيلة زمن لا بأس به.

اتَّهم ما بعد الحداثيتيِّن أحيانًا الماركسيَّة بأنها متمركزة حول أوروبا، وتسعى إلى فرض قيمها الغربيَّة الخاصة بالعرق الأبيض على مختلف قطاعات المعمورة. ومن المؤكَّد أن ماركس كان أوروبيًّا، كما يمكننا أن نرى من خلال اهتمامه الحارِّ بالتحرُّر السياسيّ. لقد اعتقد أن تقاليد التفكير التحرُّريّ تطبع بطابعها تاريخ أوروبا، مثلما فعلت بالضبط ممارسة تجارة الرقيق. فأوروبا هي موطن كلٍّ من الديمقراطيَّة ومعسكرات الموت. وإذا اشتملت على الإبادة الجماعية في الكونغو، فهي تشتمل أيضًا على أعضاء كومُّونة باريس والمناديات بحقِّ المرأة في التصويت. إنها تعني الاشتراكية والفاشيَّة على حدٍّ سواء؛ وسوفوكليس (Sophocles) وأرنولد شفارتسنيغر (Arnold Schwarzenegger)، والحقوق المدنيَّة وصواريخ كروز، وتراثًا من الحركة النسائيَّة وتراثًا من المجاعة. هناك أجزاءٌ أخرى من المعمورة طُبعت بالتساوي بخليطٍ من الممارسات المتنوِّرة والمضطَّهدة. وحدهم الذين ينظرون بطريقتهم المبسَّطة إلى أوروبا على أنها سلبيَّةٌ بالكامل وإلى "هوامش" ما بعد الاستعمار على أنها إيجابيَّة يمكنهم أن يغضوا النظر عن هذا الواقع. حتى إن بعضهم يسمِّي نفسه تعدُّديًا. معظم هؤلاء هم أوروبيُّون مصابون بعقدة الذنب أكثر من كونهم ما بعد استعماريِّين مع روحٍ معاديةٍ لأوروبا. نادرًا ما تمتدُّ عقدة ذنبهم لتشمل ضمنًا العنصريَّة في استيائهم من أوروبا بحدِّ ذاتها.

لا شكَّ في أن عمل ماركس محدودٌ بظروفه الاجتماعية. ففي واقع الحال، لو كان تفكيره الخاصُّ صحيحًا، لكان يصعب جدًّا أن يكون على غير ما هو عليه. كان ماركس مثقَّفًا أوروبيًّا من الطبقة الوسطى. ولكن لم يكن كثيرون من المثقَّفين الأوروبيِّين من الطبقة الوسطى مع إسقاط المملكة أو مع تحرُّر عمَّال الفبارك. والواقع أن كثيرين جدًّا من المثقَّفين محبِّذي الاستعمار لم يفعلوا ذلك. وبالإضافة إلى ذلك بدا أن قلَّةً ممن أيدوا الاقتراح بأن كلَّ عصبة زعماء العداء للاستعمار الذين تبنَّوا أفكار ماركس، من جيمس كونولي (James Connolly) إلى ك.ل.ر. جيمس (C.L.R. James)، كانوا مجرَّد ضحايا مضلَّلين من قبل حركة التنوير الغربيَّة. فهذه الحملة الجبارة من أجل الحريَّة والعقل والتقدُّم، التي نشأت من قلب الطبقة الوسطى في أوروبا في القرن الثامن عشر، كانت إلى حدٍّ بعيدٍ تحرُّرًا من الطغيان مستحوذًا على الاهتمام وفي الوقت نفسه صيغةً مرنة من الاستبداد بحد ذاته؛ وكان ماركس هو الذي غالبًا ما لفت انتباهنا إلى هذا التناقض. لقد دافع عن مُثُل البرجوازيَّة الكبرى من حريَّة وعقلٍ وتقدُّمٍ، لكنه كان يريد أن يعرف لماذا كانت هذه المُثُل تخون نفسها بنفسها كلَّما كانت توضع قيد الممارسة. هكذا كان ماركس ناقدًا لحركة التنوير، غير أن نقده كان من الداخل مثل معظم أشكال النقد. لقد كان المدافع الراسخ عنها والخصم العنيد لها في آن.

لا يستطيع أولئك الذين يبحثون عن التحرُّر السياسيِّ أن يتحمَّلوا كونهم قريبين جدًا في ما يتعلق بسلالة أولئك الذين يمدُّون يدًا لهم. لم يُدِر فيدل كاسترو ظهره للثورة الاشتراكية لأن ماركس كان بورجوازيًّا ألمانيًا. الراديكاليُّون الآسيويُّون والإفريقيُّون كانوا غير مبالين بعنادٍ بواقع أن تروتسكي كان يهوديًّا روسيًّا. كان ليبراليُّو الطبقة الوسطى كالمعتاد هم الذين ينبرون لـ"تبنِّي" الشعب العامل عن طريق إلقاء محاضرات عليهم مثلاً في التعدُّد الثقافيِّ أو عن وليام موريس (William Moris). والشعب العامل نفسه هو بشكلٍ عامٍّ متحرِّرٌ من أمراضٍ عُصابيَّة مميَّزة كهذه، وهم سعيدون بأن يقبلوا أيَّ دعمٍ سياسيٍّ مهما كانت فائدة هذا الدعم. هذا ما يبرهن عليه مع أولئك الذين تعلموا في العالم

الاستعماري عن الحريَّة السياسيَّة من ماركس أول الأمر. كان ماركس بالفعل أوروبيًّا، لكنِ أفكاره تجذرت أوَّلاً في آسيا، ثم ازدهرت أيَّما ازدهارٍ في العالم الثالث. ومعظم المجتمعات المسمَّاة ماركسيَّةً كانت غير أوروبيَّة. على كلِّ حالٍ، لا يحدث أبدًا أن يتمَّ ببساطةٍ الأخذ بنظريَّاتٍ وأن يعمل بها من قِبَل جماهير كبيرةٍ من الناس؛ فهي تصاغ من جديد بنشاطٍ أثناء العمليَّة. هذه كانت، بصورةٍ غالبةٍ، قصَّة مقاومة الاستعمار في الماركسيَّة.

لاحظ نقَّاد ماركس أحيانًا وجود ما سُمِّي جهدًا ثاقبًا في عمله- إيمان بسيادة الإنسان على الطبيعة، إلى جانب إيمانٍ بتقدُّمٍ بشريٍّ لا حدَّ له. يوجد بالفعل تيَّارٌ كهذا في كتاباته، كما يمكن لأحدنا أن يتوقَّع من مثقَّفٍ أوروبيٍّ من القرن التاسع عشر. لم يكن أحدٌ يكترث للأكياس البلاستيكيَّة وانبعاثات آكسيد الكربون حوالي سنة 1860. ثمَّ إن الطبيعة تحتاج أيضًا إلى الإخضاع. وإذا لم نبن الكثير من الحواجز البحرية بسرعة، فإننا نجازف بخسارة بنغلادش. وتعتبر لقاحات التيفوئيد تمرينًا لسيادة البشريَّة على الطبيعة. هكذا هي أيضًا الجُسور وجراحة الدماغ. إن حلب البقر وتشييد المدن يعنيان تسخير الطبيعة لغاياتنا الخاصَّة. والفكرة من عدم السعي إلى أخذ الأفضل من الطبيعة هي فكرة لا معنى لها من الناحية العاطفية. ومع ذلك فإذا احتجنا إلى أخذ الأفضل من الطبيعة من حين لآخر فإننا لا نستطيع أن نفعله إلَّا بالتوافق الحسِّيِّ مع طرق عملها الداخليَّة، توافقٌ يعرَّف بالعلم.

ينظر ماركس نفسه إلى هذه العاطفيَّة وكأنها تعكس موقف شخصٍ متطيِّرٍ من العالم الطبيعيِّ ("موقف صبياني من الطبيعة "، كما يسمِّيه) ننحني أمامه كقوَّةٍ خارقة؛ هذه العلاقة المحيِّرة مع كلِّ ما يحيط بنا، تظهر من جديدٍ في أيامنا الحاضرة على شكل ما يسميِّه عبادة السلع. ومجددًا نجد أن حياتنا محددة بقوىً غريبةٍ، بقطعٍ ميتةٍ من المادة التي أُشبعت بشكلٍ استبداديٍّ من الحياة. إن هذه القوى الطبيعيَّة لم تعد عفاريت خشبيَّة ولا حوريَّات ماء، بل حركة بضائع في السوق، ليس لدينا سوى سيطرة قليلة عليها مثلما كان لأوديسيوس سيطرةً

قليلة على إله البحر. بهذا المعنى وبمعانٍ أخرى، كان نقد ماركس للاقتصاد الرأسماليِّ مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا باهتمامه بما يتعلَّق بالطبيعة.

وإذا عدنا إلى "الإيديولوجيا الألمانيَّة" لا بدَّ أن نرى أن تحليل ماركس الاجتماعيِّ يتضمن عوامل جغرافيَّةً ومناخيَّةً. يعلن ماركس أن كلَّ تحليل تاريخيٍّ "يجب أن ينطلق من هذه الأسس الطبيعيَّة ومن تغيُّراتها في مجرى التاريخ عبر عمل البشر"[12]. ويكتب في "رأس المال" عن "الإنسان الذي أضحى اجتماعيًّا، وعن المنتجين المتشاركين، الذين ينظِّمون بعقلانيَّةٍ تبادلهم الماديَّ مع الطبيعة والذين يجلبون هذا التبادل تحت رقابةٍ جماعيَّةٍ، بدلاً من أن يسمحوا له بأن يحكمهم بمثابة قوَّةٍ عمياء"[13]. "التبادل" بدلاً من سلطة النبلاء، والتحكم المنطقي بدلاً من سلطة الاستقواء، هو الذي على المحك. وعلى كلِّ حالٍ، فإن بروميثوس ماركس (كان السمة الكلاسيكيَّة المحبَّذة لدى ماركس) هو بطلٌ تكنولوجي أقل استقواء من ثائر سياسي. وبالنسبة لماركس، كما هو الحال بالنسبة لدانتي وميلتون وغوته وبلاك وبيتهوفن وبيرون، فإن بروميثيوس يمثِّل القوَّة الخلَّاقة والثورة ضدَّ الآلهة[14].

إن التُّهمة بأن ماركس هو مجرد مستنير عقلانيٍّ آخر ماضٍ في نهب الطبيعة باسم الإنسان هي تهمةٌ خاطئة. قلَّةٌ من مفكِّري العصر الفيكتوريّ لديهم تصور مسبق للمذهب العصري للحفاظ على البيئة. ويرى معلِّقٌ معاصر أن عمل ماركس يمثِّل "أعمق فهم للقضايا المعقدة التي تحيط بالسيطرة على الطبيعة يصعب ايجاده في الفكر الاجتماعيِّ للقرن التاسع عشر، أو في مساهمات الفترات السابقة"[15]. حتى إن أتباع ماركس الأكثر ولاءً قد يجدون أن هذا الادعاء ينطوي على قليل من الكبرياء، مع أنه يتضمن نواةً قويَّةً من الحقيقة. كان إنغلز الشابُّ قريبًا من آراء ماركس البيئية الخاصَّة حينما كتب "أن نجعل الأرض شيئًا لبائعٍ متجوِّلٍ- الأرض التي هي كلُّ شيءٍ بالنسبة إلينا، والشرط الأول لوجودنا- هو الخطوة الأخيرة باتجاه جعل أنفسنا شيئًا للبائع المتجوِّل"[16].

الادعاء بأن الأرض هي الشرط الأول لوجودنا- حيث إنك إذا أردت أساسًا للشؤون الإنسانيَّة، فقد تسيء لعملك إذا بحثت عنه هناك ـ هو ادعاء ماركس

الخاصُّ في كتابه "نقد برنامج غوته"، حيث يُصرُّ على أن الطبيعة، وليس العمل أو الإنتاج بمعزلٍ عن غيره، هي التي تقع في جذور الوجود البشريّ. يقول إنغلز في أواخر حياته في كتابه "جدليات الطبيعة": "إننا لا نسيطر على الطبيعة بأيَّة وسيلةٍ مثلما يسيطر غازٍ على شعب غريب، ومثلما يكون المرء واقفًا خارج الطبيعة- بل نحن ننتمي بلحمنا ودمنا ودماغنا إلى الطبيعة، وموجودون في وسطها، وكلُّ سيطرتنا عليها تقوم على واقع أننا نتميز عن جميع الكائنات الأخرى بقدرتنا على معرفة قوانينها وتطبيقها بكلِّ دقّة"(17). صحيحٌ أن إنغلز يتكلَّم في كتابه "الاشتراكية: طوباويَّةٌ وعلميَّةٌ" عن البشريَّة كـ "السِّيد الواعي والحقيقيّ للطبيعة". وصحيحٌ أيضًا أنه لطَّخ دفتره عن البيئة قليلاً مثل عضوٍ حريصٍ من فريق صيد تشيشير، لكن هذا هو مبدأ من ماديَّة ماركس، مفاده أن لا شيء ولا أحد كامل.

يعلِّق ماركس بالقول: "حتى مجتمعٌ بأكمله، أو قومٌ، أو حتى كلُّ المجتمعات الموجودة في وقتٍ واحدٍ، ليست مالكة للكرة الأرضيَّة. إنها فقط متولّاة عليها، ومستثمرةٌ لها، ومثلها مثل آباء الأسر الصالحين عليهم أن يورِّثوها للأجيال اللَّاحقة بحالة أفضل"(18). إن ماركس واعٍ جدًّا للصراع بين الاستغلال الرأسماليّ القصير الأجل للموارد الطبيعيَّة وبين الإنتاج المستدام الطويل الأجل. وهو يُصرُّ مرارًا وتكرارًا على أن التقدُّم الاقتصاديَّ يجب أن يحدث من دون تعريض الظروف العالمية الطبيعيَّة إلى الخطر، تلك الظروف التي يتعلَّق بها رفاه الأجيال المستقبليَّة. لا يوجد أدنى شكٍّ في أن ماركس كان سيكون في مقدِّمة حركة حماة البيئة لو كان حيًّا اليوم. إنه يتكلَّم كحامٍ أصيلٍ للبيئة في مواجهة رأسماليّة "مبدِّدةٍ لخصوبة وحيويَّة التربة" إذ تعمل على تقويض الزراعة "الرشيدة".

يكتب ماركس في "رأس المال": "الزراعة الرشيدَة للتربة كمُلكيَّةٍ جماعيَّةٍ أبديَّةٍ هي شرطٌ لا يجوز التصرُّف به لوجود وتوالد سلسلة من الأجيال المتتالية للبشر"(19). إن الزراعة الرأسماليّة لا تزدهر، بحسب رأي ماركس، إلا بتفويض "الموارد الأصليَّة للثروات... والتربة والعاملين فيها". وكجزءٍ من نقده للرأسماليّة

الصناعيَّة فإنه يبحث في مسائل التخلص من النفايات وتدمير الغابات وتلوث الأنهار والتسمُّم البيئيّ ونوعية الهواء. هو يعتبر أن الاستدامة البيئيَّة ستلعب دورًا حيويًّا في زراعةٍ اشتراكيَّة[20].

تكمن وراء هذا الاهتمام بالطبيعة رؤيةٌ فلسفيَّة. إن ماركس هو نصير للطبيعة وماديٌّ، وبرأيه أن الرجال والنساء هم جزءٌ من الطبيعة، وينسى كونهم مخلوقاتٍ معرَّضة للخطر. لقد كتب في "رأس المال" عن الطبيعة كـ"جسد" للبشريَّة "لا بد من أن تبقى على تبادلٍ دائمٍ معها". ثم يعلِّق بالقول: "إن أدوات الإنتاج هي أعضاءٌ جسديَّةٌ ممتدَّةٌ". كلُّ الحضارة، من مجالس الشيوخ حتى الغوَّاصات، هي ببساطةٍ امتدادٌ لقوانا الجسديَّة. الجسد والعالم، الذات والموضوع، ينبغي أن توجد في توازنٍ دقيقٍ، بحيث تكون بيئتنا بمثابة تعبيرٍ عن المعاني الإنسانيَّة باعتبارها لُغة. يطلق ماركس على نقيض ذلك اسم "الاغتراب" الذي لا نستطيع أن نجد فيه أيَّ انعكاسٍ لأنفسنا في عالمٍ ماديٍّ غاشمٍ، ونفقد الاحتكاك بكياننا الخاص الأكثر حيويَّة.

حينما ينقطع هذا التَّبادل بين الذات والطبيعة، نكون قد بقينا بصحبة عالمٍ للرأسماليّة من دون معنى، تكون الطبيعة فيه مادَّةً قابلةً للتلاعب يمكن حصرها داخل أي شكل نتخيَّله. عندئذ تصبح الحضارة عمليَّةً جراحيَّةً تجميليَّةً واسعة النطاق. في الوقت نفسه تكون الذات مفصولةً عن الطبيعة، عن جسدها الخاصِّ بها وعن أجساد الآخرين. يعتقد ماركس أنه حتى حواسّنا الطبيعيَّة أصبحت في ظل الرأسماليّة "بمثابة سلعة" كما أصبح الجسد آلةً مجرَّدةً للإنتاج، غير قادرةٍ على أن تتمتَّع بحياتها الحسِّيَّة الخاصَّة. لن نستطيع أن نشعر مجددًا بأجسادنا إلا عبر الشيوعيَّة. ويرى ماركس أننا عندئذٍ فقط نستطيع أن نتحرَّك وراء العقل الآليِّ الوحشيِّ ونستمتع بأبعاد العالم الروحيَّة والجماليَّة. وبالفعل، إن ماركس هو" جماليٌّ" بالكامل. وهو يشكو في كتاب "خطوط عريضة" من أن الطبيعة أصبحت في ظل الرأسماليّة مجرَّد أداة للمنفعة، وكفَّت عن أن يتمَّ الاعتراف بها كـ "قوَّةٍ في ذاتها".

في نظر ماركس أن البشريَّة، عبر الإنتاج الماديِّ، تنظم وتتحكَّم

بـ"التحولُ" بينها وبين الطبيعة بالاتجاهين بعيدًا عن أي شكل من أشكال التفوُّق الوقح. وكلُّ هذا– الطبيعة والعمل والعذاب والجسد المنتج واحتياجاته– يمثل بالنسبة لماركس البنية التحتية للتاريخ البشري. إنها القصَّة التي تجري أحداثها عبر الثقافات البشريَّة وتحتها، تاركةً طابعها الذي لا مفرَّ منه عليها كلِّها. وبحسب رأيه فإن العمل، باعتباره تبادلاً "تحوُّليًا" بين البشريَّة والطبيعة، هو شرط "أبدي" لا يتغير. فما يتغير – أي ما يجعل البشر تاريخين– هو الطرق المختلفة التي نسير عليها نحن لكي نعمل على الطبيعة. تُنتج البشريَّة وسائل الوجود الخاصَّة بها بطرقٍ مختلفة. وهذا أمر طبيعيّ، بمعنى أنه ضروريٌّ لتناسل الأنواع. لكنه أيضًا ثقافيٌّ أو تاريخيٌّ، يتضمَّن أنواعًا محدَّدةً من السيادة والصراع والاستغلال. ولا يوجد سببٌ للافتراض بأن قبول الطبيعة "الأبديَّة" للعمل سوف يمنعنا من الاعتقاد بأن هذه الأشكال الاجتماعية هي أيضًا أبديَّةٌ.

هذا "الشرط الذي تفرضه هذه الطبيعة بشكلٍ دائمٍ على الوجود البشريِّ" يمكن أن يكون متعارضًا، كما يسمِّيه ماركس، مع الكبت ما بعد الحداثيِّ للجسد الطبيعيِّ والماديِّ، الذي يسعى إلى حلِّه داخل الثقافة. تُثير كلمة "طبيعيّ" نفسها صدمةً صحيحةً سياسيًّا. يصبح كلُّ الاهتمام بالبيولوجيا المعروفة منا جريمة "المذهب الحيويّ". والمذهب ما بعد الحداثيِّ قلقٌ من هذا اللاتغيُّر الذي يتخيَّل خطًا أنه سوف يكون في كلِّ مكانٍ إلى جانب ردَّة فعلٍ سياسيَّة. هكذا يمكن للتفكير ما بعد الحداثيِّ، بما أن الجسد البشريَّ تغيَّر قليلاً على مدى تطوَّره، أن يضطَّلع به كـ"بنيةٍ ثقافيَّة". لم يكن أيُّ مفكِّرٍ، كما حدث فعلاً، أكثر وعيًا من ماركس بكيفيَّة التوسُّط بين الطبيعة والجسد. وهذه الوساطة معروفةٌ أساسًا كعملٍ يسخِّر الطبيعة ويعطيها معنى بشريًا. العمل هو نشاطٌ ذو دلالة. فنحن لا نصطدم أبدًا بقطعةٍ قاسية من المادة. بل بالعكس، فإن العالم الماديَّ يصل إلينا دائمًا يتخلَّله مدلولٌ بشريٌّ، وحتى الفراغ هو دالٌّ من هذا النَّوع. توضح روايات توماس هاردي (Thomas Hardy) هذا الوضع بفعَّاليَّةٍ رائعة.

يؤمن ماركس بأن تاريخ المجتمع البشريِّ هو جزءٌ من التاريخ الطبيعيّ. هذا يعني من بين أشياء أخرى أن الالتئام الاجتماعي مؤسَّسٌ داخل النوع

الحيواني الذي نحن عليه. فالتعاون الاجتماعيُّ ضروريٌّ لبقائنا المادِّيّ، لكنه أيضًا جزءٌ من الرضا الذاتي كنوع. هكذا، إذا كانت الطبيعة بمعنىً ما مقولةً اجتماعيَّةً، فإن المجتمع هو أيضًا مقولةٌ طبيعيَّة. نجد أن ما بعد الحداثيِّين يُصرُّون على المقولة الأولى، لكنهم يطمسون المقولة الثانية. بالنسبة إلى ماركس، ليست العلاقة بين الطبيعة والبشريَّة تناظريَّة. في النهاية، كما لاحظ في "الإيديولوجيا الألمانيَّة"، للطبيعة اليد العليا. بالنسبة للفرد، هذا ما يُعرف على أنه الموت. إن الحلم الفَاوْستيَّ بالتقدم من دون حدودٍ بعالمٍ مادِّيٍّ قامعٍ بشكلٍ سحريٍّ لحسِّنا، يُهمل "أولويَّة الطبيعة الخارجيَّة". وهذا ما يُعرف اليوم لا بالحلم الفاوستي، بل بالحلم الأمريكيّ. إنها رؤيةٌ تحتقر سرًّا العالم المادِّيّ. إنها رؤية تكره المادي سرًا لأنه يعيق مسارنا نحو اللانهاية. ولذلك يتعين على العالم المادي إما أن يُهزم بالقوة أو يذوب في التقانة. فما بعد الحداثة وروح الريادة هما وجهان لعملة واحدة. فلا يمكن لأحدهما أن يقبل بأن حدودنا هي التي تجعلنا ما نحن عليه، تمامًا بقدر ما يتيح التعدِّي الدائم على تلك الحدود؛ تعدٍّ نعرفه كتاريخٍ بشريّ.

عند ماركس أن الكائنات البشريَّة هي جزءٌ من الطبيعة ومع ذلك هي قادرةٌ على أن تقف ضدَّها؛ وهذا الفصل عن الطبيعة هو نفسه جزءٌ من طبيعة تلك الكائنات[21]. كلُّ التكنولوجيا التي نشرع بالعمل بها على الطبيعة هي مبتكرة منها. لكن ماركس يرى مع ذلك أن الطبيعة والثقافة تشكِّلان وحدةً معقَّدةً، ويرفض أن تحلَّ الواحدة في الأخرى. في عمله المبكِّر المنذر بالخطر حلم ماركس بوحدةٍ نهائيَّة بين الطبيعة والبشريَّة؛ وفي سنواته الأكثر نضجًا، اعترف بأنه يوجد دائمًا توتُّرٌ أو عدم تماهٍ بين الاثنتين، ولهذا الاختلاف بينهما اسمٌ هو العمل. لا شكَّ في أنه رفض الوهم الجميل، القديم مثل قدم البشريَّة تقريبًا، الذي توجد فيه طبيعةٌ سخيَّةٌ تحترم رغباتها بأدب:

يا لها من حياةٍ رائعةٍ هذه التي أُرْشدت إليها!
تفاحٌ يانع يسقط فوق رأسي.
عناقيد العنب اللَّذيذة الشَّهيَّة تفيض بخمرتها

الدرَّاقة الحلوة الغريبة النَّادرة تسقط بين يدي
أعثر على البطِّيخ، فيما أمرُّ،
مشربكًا بالزهور، وقعت على العشب.

(أندرومارفيلّ، "الحديقة")

يؤمن ماركس بما سمَّاه "أنسنة الطبيعة". إلا أن الطبيعة في نظره ستبقى دائمًا متمنِّعة إلى حدٍّ ما عن الجنس البشريِّ، حتى لو قلّت مقاومتها لاحتياجاتنا. ولهذا وجه إيجابي نظرًا إلى أن التغلُّب على العوائق هو جزءٌ من نشاطنا. إن كلمةً سحريةً يمكن أن تكون أيضًا كلمةً ثقيلةً على النفس. في يومٍ ما في الحديقة السحريَّة سيكون كافيًا لمارفيلّ أن يشتهي لو كان عاد إلى لندن.

هل آمن ماركس بتوسُّعٍ غير محدود للقوى البشريَّة، بطريقةٍ هجوميَّةٍ على مبادئنا البيئيَّة الخاصَّة؟ صحيحٌ أنه قلَّل في بعض الأوقات من أهميَّة حدود التطوُّر البشريِّ، وذلك جزئيًّا بسبب خصومه مثل توماس مالتوس (Thomas Malthus) الذي أعطى تلك الحدود أهمية كبيرة. لقد اعترف بحدودٍ تضعها الطبيعة للتاريخ، لكنه فكَّر أنه لا يزال يستطيع أن يدفع بها بعيدًا. لا شكَّ في أنه يوجد أسلوبٌ معيَّنٌ لما يمكن أن نسمِّيه تفاؤلاً تكنولوجيًا –حتى، أحيانًا تفاخرًا بالنَّصر– في أعمال ماركس: رؤيةٌ للجنس البشريِّ الذي تحده قوى إنتاجٍ مطلقة العنان في عالمٍ شجاعٍ جديد. بعض الماركسيينّ المتأخِّرين (تروتسكي كان واحدًا منهم) دفع بهذه الرؤية إلى أقصى حدٍّ طوباويٍّ، متنبئًا مثلهم بمستقبلٍ مليء بأبطال وعباقرة[22]. إلا أن ثمة ماركسيًا آخر، كما سبق ورأينا، يصرُّ على أنه يجب على هذا التطوُّر أن يكون متوافقًا مع الكرامة والسعادة البشريَّة. إنها الرأسماليّة التي تنظر إلى الإنتاج على أنه من الممكن أن يكون بلا نهاية، وتضعه الاشتراكية في إطار الأخلاق والقيم الجماليَّة. والحال أن ماركس نفسه وضعه في المجلَّد الأول من "رأس المال"، تحت الشكل الخليق تمامًا بالجنس البشريّ.

لا يتنافى الاعتراف بوجود حدودٍ طبيعيَّةٍ، كما يعلِّق تيد بنتون (Ted Benton) مع التحرُّر السياسيِّ وحسب، بل مع الرؤى الطوباويَّة لها[23]. يوجد في العالم موارد لا تكفينا جميعًا للعيش بشكل أفضل. "إن وعد الوفرة" يكتب

ج.آ.كوهن (G.A.Cohen)، "هو ليس التدفق اللانهائي للسلع، بل إنتاج كاف بأقل جهد ممكن"[24]. ما يمنع هذا من أن يحدث ليس الطبيعة بل السياسات. بالنسبة إلى ماركس، كما رأينا، تقضي الاشتراكية توسُّعًا للقوى المنتجة؛ لكن مهمَّة توسيعها لا تقع على الاشتراكية نفسها بل على الرأسمالية. فالاشتراكية تركب على ظهر هذا الثراء المادي، بدلاً من أن تبنيه. كان ستالين، وليس ماركس، هو الذي نظر إلى الاشتراكية على أنها موضوع تطوير القوى المنتجة. الرأسماليّة هي تلميذة الساحر: هي التي استحضرت القوى التي حيكت خارج كلِّ رقابةٍ والآن تهدِّد بتدميرنا. ليست مهمة الاشتراكية أن تحفِّز تلك القوى، بل أن تضعها تحت رقابةٍ إنسانيَّة.

التهديدان الكبيران للحياة البشريَّة اللَّذان يواجهاننا الآن هما التهديد العسكريُّ والتهديد البيئيّ. يبدو وكأنهما يتقاربان في المستقبل أكثر فأكثر إلى أن يصلا إلى صداماتٍ تتفاقم لتتحول إلى نزاعٍ مسلَّحٍ. كان الشيوعيُّون على مرِّ السِّنين من بين أشدِّ المدافعين حماسةً عن السلام، وسبب هذه الحماسة لخَّصه إلين ميكسينز وود (Ellen Meiksins Wood) باقتدار فكتب: "يبدو لي كأمر بديهيٍّ أن منطق التَّراكم الرأسماليِّ التوسُّعيِّ والتَّنافسيِّ والاستغلاليِّ، في إطار منظومة الدولة – الأمة يجب أن يكون في المدى الطويل أو القصير مخلاً بالتوازن. ويبدو لي أن الرأسماليّة... كانت وستبقى في المستقبل المنظور أكبر تهديدٍ للسلم العالمي"[25]. فإذا كان لحركة السلام أن تُمسك بجذور العدوان العالميِّ الشامل، فلا يمكنها أن تتجاهل طبيعة الوحش الذي تربِّيه. وهذا يعني أنها لا تستطيع أن تتجاهل تبصر الماركسيَّة.

يسري الأمر نفسه على حركة حماية البيئة. يرى وود أنه ليس باستطاعة الرأسماليّة أن تتجنَّب التخريب البيئي، نظرًا لطبيعة دافعها نحو التراكم المضادِّ لما هو اجتماعيٌّ. ربما يصل النظام إلى التسامح العرقيِّ والمساواة بين الجنسين. إلا أنه بطبيعته لا يستطيع أن يحقِّق سلامًا عالميًا أو احترامًا للعالم المادِّيّ. يعلق وود بالقول: "قد تكون الرأسماليّة قادرةً على التلاؤم إلى درجةٍ معيَّنةٍ مع الاهتمام البيئي، خاصَّةً حينما تكون تكنولوجيا حماية البيئة بذاتها قابلةً

للتسويق بصورةٍ مربحة. لكنَّ اللّاعقلانيَّة الجوهريَّة في السير نحو تراكم رأس المال، التي تُخضع كلَّ شيءٍ لمتطلَّبات التوسُّع الذاتيِّ لرأس المال ولما يسمَّى نموًّا، هي معادية بشكلٍ لا مناص منه للتوازن البيئي"[26]. لقد بدا دائمًا للبعض أن الشعار الشيوعيَّ القديم "اشتركيَّة أو بربريَّة" هو نبوءة مبالغ فيها. بما أن التاريخ يجنح فجأةً نحو منظر حربٍ نوويَّةٍ، ونحو كارثةٍ بيئيَّةٍ، فمن الصعب أن يُرى كيف تكون هذه الحرب أقلّ من الحقيقة الحقَّة. فإذا لم نعمل الآن، يبدو أن الرأسماليّة ستكون موتنا نحن.

خاتمة

بذلك نكون قد استوفينا الموضوع. كان لماركس إيمانٌ شديدٌ بما هو فرديٌّ، وحسٌّ من الكراهية للعقيدة المجردة. لم يكن لديه وقتٌ لمفهوم مجتمعٍ كاملٍ، وكان حذرًا من فكرة المساواة، ولم يحلم بمستقبلٍ سوف نرتدي فيه جميعًا ثيابًا دافئةً مع أرقام تأميننا الوطنيّ مطبوعةً على ظهورنا. لقد أمل بأن يرى تنوُّعًا لا تطابقًا. كما أنه لم يعلِّم أن الرجال والنساء هم الأدوات المغلوب على أمرها في التاريخ. لقد كان أكثر عداءً للدولة من الجناح اليمينيّ للمحافظين، ونظر إلى الاشتراكية على أنها تعيق الديمقراطيَّة، لا كعدوٍّ لها. مثاله لحياةٍ جيدةٍ كان قائمًا على فكرة التعبير الفني عن الذات. اعتقد ماركس أن بعض الثورات قد تنجز بصورةٍ سلميَّةٍ، ولم يكن بأيِّ معنىً من المعاني معاديًا للإصلاح الاجتماعي. لم يركز الانتباه بشكلٍ ضيِّقٍ على الطبقة العاملة يدويًّا. كما أنه لم ينظر إلى المجتمع على أساس طبقتين متضادَّتين بشكلٍ كلِّيّ.

لم يجعل ماركس من الإنتاج المادِّيّ معبودًا. على العكس، فقد اعتقد بأنه ينبغي إلغاؤه قدر الإمكان. فمثاله الأعلى هو وقت الراحة وليس العمل. وإذا ما أعطى هكذا اهتمام شديد لكل ما هو اقتصاديٌّ، فإن هذا كان بهدف الانتقاص من سلطة الإنتاج على البشريَّة. كانت مادِّيَّته متوافقةً مع قناعات أخلاقية وروحية عميقة. وكان يغدق الثناء على الطبقة الوسطى، ويرى الاشتراكية بمثابة الوريث لتركاتها المتعلقة بالحريَّة والحقوق المدنيَّة والازدهار المادِّيّ. آراؤه حول الطبيعة والبيئة كانت في الجزء الأكبر منها متقدمة كثيرة على زمانها. لم يكن هناك بطلٌ

أشدُّ عزمًا وصدقًا لحركة تحرُّر المرأة، أو للسلام العالميّ، أو للقتال ضدّ الفاشيَّة أو للصراع من أجل التحرر من الاستعمار، من الحركة السياسيَّة التي ولدت من أعماله.

فمن يكذِّب مفكرًا كهذا؟

الحواشي

المقدمة

(1) البيان الشيوعيّ اليوم: السجل الاشتراكي، ص. 190.
(2) مجلة اليسار الجديد، رقم 185، ص. 7.

الفصل الأول

(1) ضدّ ما بعد الحداثة، الفصل 5.
(2) إيديولوجيّات النظريّة، ص. 514.
(3) حرب الكلمات، صحيفة الغارديان، 9/5/2009.

الفصل الثاني

(1) العولمة واستياءاتها، ص. 5.
(2) الأوّل كمأساة. ثم كمهزلة، ص. 91.
(3) النبيّ المسلّح: تروتسكي 1879ـ1921، ص. 373.
(4) راجع مثلاً: الاقتصاد كاشتراكيّةٍ ممكنة، ضدّ الرأسماليّة، اشتراكيّة السوق، السوق والدولة والجماعة: الأسس النظريّة لاشتراكيّة السوق.
(5) آنّا آرندت: إعادة اكتشاف العالم العامّ، ص. 334–335.
(6) مجلة اليسار الجديد، رقم 185، ص. 29.
(7) راجع مثلاً: الديمقراطيّة والتخطيط الاقتصاديّ، ضدّ السُّوق، باريكون: حياةٌ بعد الرأسماليّة، بيان ضدّ الرأسماليّة، الفصل 3.
(8) مجلة اليسار الجديد، رقم 169، ص. 109.
(9) الديمقراطيّة والتخطيط الاقتصاديّ، ص. 253 و265–266.
(10) باريكون، ص. 59.
(11) الاتصالات، (هارموندسورث 1962).

الفصل الثالث

(1) النظريّة الماركسيّة، ص. 143.
(2) اعمال ماركس وانغلز الكاملة (لندن)، ص. 182.
(3) راجع مثلاً نظريّة ماركس حول التاريخ في: دفاع؛ والماركسيّة والتاريخ.
(4) الطبقة العاملة في تغيُّر، ص. 13.
(5) الأسرة المقدّسة (نيويورك)، ص. 101.

(6) مراسلات ماركس وإنغلز (المنتقاة)، موسكو 1975، ص. 390 – 391.
(7) المرجع نفسه، ص. 293 – 294.
(8) نظريّة السيادة لماركس، ص. 123.
(9) رأس المال (نيويورك 1967)، ص. 9.
(10) قاموس الفكر الماركسيّ (أوكسفورد 1983) ص. 140.
(11) الماركسيّة والعالم الثالث، ص. 6.
(12) نظريّات القيمة المضافة، ص. 134.
(13) مفهوم الطبيعة عند ماركس، ص. 36.
(14) في النظريّة: الطبقات، القوميّات، الآداب، ص. 288.

الفصل الرابع

(1) راجع حفريات المستقبل.
(2) الإيديولوجيا الالمانيّة (لندن 1974).
(3) الحرب المدنيّة في فرنسا (نيويورك 1972)، ص. 134.
(4) الثقافة وعلم الاجتماع، ص. 320.
(5) ماركس والطبيعة البشريّة: تفنيد أسطورة.
(6) أوهام ما بعد الحداثة، ص. 47.
(7) الاسس العلميّة للفهم البشريّ، في مجلة اليسار الجديد، عدد 139.
(8) أوهام ما بعد الحداثة، ص. 82.
(9) الجدال حول ماركس والعدالة، في مجلة اليسار الجديد، عدد 150، ص. 82.
(10) المرجع السابق، العدد نفسه، ص. 52.

الفصل الخامس

(1) الفجر الخادع: أضاليل الرأسماليّة العالمية، ص. 12.
(2) مراسلات منتقاة لماركس وإنغلز (موسكو 1965)، ص. 417.
(3) الجدل السلبيّ، (لندن 1966) ص. 320.
(4) مقال في اللامساواة، (لندن 1984)، ص. 122.
(5) السيد الكونت والاقتصاد السياسيّ، في: مجلة Fort nightly (أيار 1870).
(6) مقالاتٌ سياسيّةٌ وتاريخيّة، ص. 11.
(7) الاعمال المجموعة لاوليفر غولدسميث، ص. 338.
(8) راجع: ماركس، لبيتر أوسبورن، الفصل 3.
(9) نظريّاتٌ حول القيمة المضافة (لندن 1972)، ص. 202.
(10) مخطوطاتٌ اقتصاديّة وفلسفيّة لسنة 1844 (نيويورك 1972).
(11) خطوطٌ عريضة، (هارموندسورث 1973)، ص. 110–111.
(12) رأس المال، (نيويورك 1967) المجلد الأول، ص. 85.

الفصل السادس

(1) فلسفة ماركس، (لندن 1995)، ص. 5.
(2) مفهوم الطبيعة عند ماركس، (لندن 1971)، ص. 24.
(3) المرجع نفسه، ص. 26.
(4) المرجع نفسه، ص. 25.

(5) المعرفة والمصالح البشريّة، (أوكسفورد 1987)، ص. 35.
(6) الإيديولوجيا الألمانيّة، (لندن 1974)، ص. 151.
(7) أفكارماركس الثوريّة، ص. 31.
(8) الإيديولوجيا الألمانيّة، ص. 51.
(9) قاموس أوكسفورد الإنكليزي .
(10) الذات بوصفها عميلاً، ص. 101.
(11) راجع: إعطاء فحوى لكلام ماركس، ص. 64.
(12) راجع ماركس وفتغنشتاين: المعرفة والأخلاق والسياسة (لندن 1985).
(13) الإيديولوحيا الألمانيّة، ص. 47.
(14) كلام ماركس في: ملاحظات حول فاغنز.
(15) بعض أنواع الرعويّة، ص. 114.
(16) منشورات، لادورنو (لندن 1967)، ص. 260.
Ãúòî àÌõúÍõÌ¤ òÌÒÿîúõ ôÌú ôîÌüò ÌüÌ 1973، ص. (256–257 .
(17) مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، (لندن 1968)، ص. 182.
(18) العمل والحرية، ص. 178.
(19) إنغلز وأساس الماركسيّة، لرغبي (مانشستر 1992)، ص. 233.
(20) راجع: كارل ماركس، (لندن 1999).
(21) راجع: خمسون عامًا على الاشتراكيّة الدوليّة (لندن 1935)، ص. 74.
(22) ذكر في: تفسيرات ماركس، (أوكسفورد 1988)، ص. 275.

الفصل السابع

(1) أصول ما بعد الحداثة، ص. 85.
(2) كوكب الأحياء الفقيرة، ص. 25.
(3) مساهمة في نقد فلسفة الحق لهيغل، (في: مختارات من أعمال ماركس وإنغلز، لندن 1968)، ص. 219.
(4) ذكر في: السجلّ الاشتراكيّ، (نيويورك 1998)، ص. 68.
(5) قمتُ بجمع هذه الأفكار من مراجع مختلفة، منها: الطبقة العاملة في تغيّر، ومسألة الطبقة، والاشتراكيّة الدوليّة.
(6) السياسات الماركسية، ص. 19.
(7) ذكر في: تفسيرات ماركس، ص. 19.
(8) الفجر الكاذب: انحلال الرأسماليّة العالمية، ص. 111.
(9) عمّال العالم (لندن 2000) .
(10) مجلة اليسار الجديد، رقم 48، ص. 29.
(11) أرستقراطيٌّ إنكليزيّ: أحد مستنيري الطبقة العليا، قتل ممثله واختفى دون أثر منذ عقود.
(12) دفاعٌ عن قضايا ضائعة، ص. 425.

الفصل الثامن

(1) ستالين (لإسحاق دويتشر)، ص. 173.
(2) الارثوذوكسيّة (تشيسترتون)، ص. 83.
(3) إشارة إلى سبعينيّات القرن العشرين وإلى المنادين بنقاء العقائد الاشتراكيّة.
(4) ذكر في: أوليفر كرومويل والثورة الإنكليزيّة، ص. 137.

الفصل التاسع

(1) خلافات (لجاك رانسيير)، ص. 113.
(2) الحرب الأهليّة في فرنسا، (نيويورك 1972)، ص. 213.
(3) ذكر في: تفسيرات ماركس، (أوكسفورد 1988)، ص. 286.

الفصل العاشر

(1) راجع حول هذه النقاشات أعمالاً مختلفة مثل: دولة النساء، النساء والثورة، اضطهاد النساء اليوم.
(2) ما بعد الحداثة. مدخلٌ تاريخيّ، ص. 372–373
(3) المرجع نفسه، ص. 142.
(4) قاموس الأفكار الماركسيّة، ص. 190
(5) السياسات الماركسيّة، ص. 142.
(6) لينين معبأً من جديد: نحو سياسات الحقيقة، ص. 121.
(7) المرجع نفسه، ص. 133.
(8) حول نظريّة: الطبقات، القومّيات، الآداب، الفصل 6.
(9) المرجع نفسه، ص. 228.
(10) المرجع نفسه، ص. 235.
(11) الموضع نفسه.
(12) الإيديولوجيا الألمانيّة، ص. 33.
(13) رأس المال، المجلّد 3، ص. 102.
(14) ماركس والبيئة، في: دفاعًا عن التاريخ، ص. 150.
(15) السيطرة على الطبيعة، ص. 198.
(16) المرجع نفسه، ص. 153.
(17) جدليات الطبيعة، ص. 291–292.
(18) راس المال، المجلّد 3، ص. 218.
(19) المرجع نفسه، ص. 219.
(20) راجع: الماركسيّة وحدود الطبيعة، في: مجلّة اليسار الجديد، عدد 178، ص. 83.
(21) راجع بخصوص أفكار ماركس حول هذا الموضوع: مفهوم الطبيعة عند ماركس، (لندن 1971).
(22) راجع على سبيل المثال: فقرات متقاربة من كتاب تروتسكي؛ الأدب والثورة.
(23) الماركسيّة وحدود الطبيعة، ص. 78.
(24) نظريّة كارل ماركس حول التاريخ: دفاع، ص. 307.
(25) الرأسماليّة والتحرر البشريّ، في: مجلّة اليسار الجديد، عدد 67، ص. 5.
(26) المرجع نفسه.



Why Marx Was Right?

لِماذا كانَ ماركسُ علَى حقّ؟

«ما استطاع مفكِّرٌ يومًا أن يكذِّبه». قد تكون الجملة الختامية جوابًا مضمرًا لسؤال عنوان هذا الكتاب «لماذا كان ماركس على حقّ؟»

تابع تيرّي إيغلتون في عشرة فصول فَهْمَ ماركس لماركسيّته ورَصْدَ ما فهمه أتباعه وخصومه بكلِّ حذرٍ ودقة، مقارنًا النصّ الماركسيّ بنصوصهم ومفنّدًا تأويلاتهم التي ذهبت بالماركسيّة أحيانًا إلى الستالينيّة وأحيانًا أخرى إلى التروتسكيّة وصولاً إلى ما بعد الحداثة التي حاول بعض أتباعها تطويع مفاهيم ماركسيّة، كالطبيعة والطبقة الاجتماعية المدنيّة والمجتمع المدنيّ، إلخ... لمتطلبات تجديدٍ (بحسب زعمهم) لأصناف أدبيّة وبعض الفروع العلميّة، منها اللغة، والأنتروبولوجيا، وعلم النفس، وإلى ما هنالك...


ISBN: 978-9953-27-977-0